中央研究院近代史研究所集刊
第83期（民國103年3月），47-87
©中央研究院近代史研究所

國葬：
民國初年的政治角力與國家死亡儀式的建構*

潘淑華**

摘　要

國家利用偉人的遺體，進行國葬儀式，是伴隨辛亥革命而出現的新式政治及死亡文化。早於1912年，革命黨人即開始為革命烈士公開舉行追悼會，一方面以此宣告皇朝的滅亡，另一方面嘉許烈士為革命犧牲的情操，並確立自身作為革命派的政治身分。烈士的靈柩，被展示於追悼會的場地，他們的遺體成為塑造革命記憶最強而有力的道具。圍繞烈士及偉人遺體的現代國家死亡儀式文化，包括新式的祭祀儀式、墓園及紀念碑，亦陸續出現。本文追溯二十世紀中國「國葬禮」出現的政治背景及其儀式特徵，以說明新式國家死亡儀式的制訂與空間的營造，一方面標誌著與皇權時代決裂的意圖，另一方面也是政權挑戰者對北洋政府的一場力量與理念的宣示。文章重點分析被授予國葬榮典的首兩名民國偉人——蔡鍔和黃興——於1917年4月舉行的葬禮與陵墓，指出在民國初年不同的政治理念及政治團體互相衝突與角力的時期，國葬禮成為政權與反對者較量的角力場域。反袁世凱的勢力藉著爭取國葬蔡鍔及黃興，通過死亡儀式及紀念空間以延續反袁的政治力量，蔡鍔及黃興的陵墓，成為捍衛共和政體的紀念碑。蔡鍔及黃興的國葬禮，讓他們從「叛亂者」過渡成為國家偉人，而中華民國亦通過此死亡儀式，樹立新的偉人典範。

關鍵詞：國葬、蔡鍔、黃興、北洋政府、嶽麓山

---

* 在本文的書寫及修改過程中，得到洪長泰教授及匿名評審人的寶貴建議，筆者衷心致謝。
收稿日期：2012年5月29日，通過刊登日期：2013年8月30日。

** 香港嶺南大學歷史系副教授

前　言

儀式是帶有「轉化力量」（transformative power）的一場面向公眾的表演，主事者通過這場表演向觀眾展示他們的信念及力量，以達到「轉化」公眾以至改變政治及社會的功能。[1]事實上，宋代理學家朱熹（1130-1200）在其影響深遠的《家禮》的序言中，已指出希望通過「冠婚喪祭」等禮儀，幫助國家「崇化導民」。可見在傳統中國，包括死亡儀式的喪祭等禮儀，一直被視爲支持儒家倫理的「教化」工具。然而，國家利用偉人的遺體進行國葬儀式，是二十世紀中國出現的嶄新現象，也可以說是伴隨辛亥革命而興起的現代政治文化。早於 1912 年，革命黨人開始爲革命烈士舉行各種形式的公開追悼會，一方面以此宣告皇朝的滅亡，另一方面嘉許烈士爲革命犧牲的情操，並確立自身作爲革命派的政治身分。烈士的靈柩，被展示於追悼會的場地，他們的遺體，成爲塑造革命記憶最強而有力的道具。[2]圍繞著烈士及偉人遺體的現代中國國家死亡文化，包括新式的死亡儀式、墓園及紀念碑，亦陸續出現。[3]二十世紀中國，偉人的葬禮、屍體及陵墓被賦與嶄新的意義，中山陵、八寶山公墓及毛主席紀念堂等，傳承了自民國初年逐步形成的新式死亡文化傳統。1917 年 4 月，以蔡鍔的遺體爲中心舉行的民國首場國葬儀式，是這套正在形成中的一種新文化的階段性成果。

無論是對國家偉人的界定，或是死亡儀式及空間的塑造，現代政權皆不能簡單借鑑皇權時代的一套死亡文化。在 1911 年辛亥革命後，中國作爲新成立的民族國家，亦需要建構一整套相應的國家符號，例如國旗、國歌、國家紀念

1　James L.Watson, “The Structure of Chinese Funerary Rites: Elementary Forms, Ritual Sequence, and the Primacy of Performance,” in James L. Watson and Evelyn S. Rawski, eds., *Death Ritual in Late Imperial and Modern China* (Berkeley: University of California Press, 1988), p. 4.

2　參看黃永豪，〈地方社會與爭奪秋瑾的遺骸，1907 年至 1915 年〉，未刊稿。

3　Jacques Le Goff 亦指出法國大革命與死亡文化的變化有密切關係。在法國大革命前，亡者很快被生者遺忘，但革命導致生者對亡者產生前所未有的興趣，新式的紀念碑、墓園及葬儀陸續出現，並通過紀念亡者，以保存革命的記憶。Jacques Le Goff, *History and Memory*, trans. Steven Rendall and Elizabeth Claman (New York: Columbia University Press, 1992), pp. 85-86。

日以及包括國葬的新式死亡儀式，以配合新政體的價值觀，及重塑國家與民眾的關係。[4]約翰・吉利斯（John R. Gillis）在其有關紀念（commemorations）與國家身分認同的文章中指出，現代政權，尤其是革命政權，意識到有必要宣示新時代與過去決裂，帶有塑造國家記憶功能的新式紀念日及紀念碑，正是這種宣示工具。吉利斯亦指出，保守與革命政治意識形態的對壘，並未跟隨革命政權的確立而消失，因而即使是國家紀念（national commemorations），也往往是充斥著爭議及不同力量角力的場所。可見，國家儀式及紀念碑，既有鞏固新秩序的功能，但其締造過程所展示的，不單是共識，也有衝突與妥協。[5]本文要指出，民國初年政治紛擾之際，「國葬禮」同樣是充斥著爭議及角力的場所。國葬禮制成爲不同意識形態的支持者及利益集團，用以界定及締造國家偉人的工具。新式國家死亡儀式的制訂與空間的營造，一方面標誌著與皇權時代決裂的意圖，另一方面也是政權挑戰者向北洋政府的一場力量與理念的宣示。

本文以於 1916 年 12 月同時被授予國葬榮典的首兩名民國偉人——蔡鍔（字松坡，1882-1916）和黃興（字克強，1874-1916）——的喪禮與陵墓，作爲分析重點，來理解反袁世凱（1859-1916）的勢力如何藉著爭取國葬蔡鍔及黃興，以宣示袁世凱時代的終結；以及逼使與袁世凱有密切個人及政治關係的新總統黎元洪（1864-1928），向公眾展示其反對袁世凱的態度及捍衛共和政體的決心。因稱帝而聲名狼藉的袁世凱，雖然是民國首任總統，但在 1916 年一片反帝制的聲討浪潮中黯然去世後，並沒有得到北洋政府予以國葬的頒令。民國初年國葬所體現的，因而並非由上而下的國家權威建構的過程，對當政的北洋政權來說，國葬是政治妥協多於國家建構的工具。爲了克服袁世凱稱帝引起的政治危機，試圖重建政權的合法性，北洋政府不得不支持國會的決定，以國葬儀式禮葬蔡鍔及黃興二人，授予他們國家偉人的官方身分。四分五裂的中

---

4 有關民國初年國旗與國歌的制定，參看 Peter Zarrow, *After Empire: The Conceptual Transformation of the Chinese State, 1885-1924* (Stanford: Stanford University Press, 2012), pp. 222-230。

5 John R. Gillis, “Memory and Identity: The History of a Relationship,” in John R. Gillis, ed., *Commemorations: The Politics of National Identity* (Princeton: Princeton University Press, 1994), p. 8.

國，通過共同參與他們的國葬禮而達至暫時的統一。國葬儀式及紀念碑的建立，對確立黃興及蔡鍔二人國家偉人的身分非常重要。雖然當時輿論皆表現對兩人的崇敬，但民眾情緒會因歲月而消逝，國家層次的集體儀式及具紀念碑功能的陵墓，能把無形及暫時性的情感及記憶具體化爲影像符號，並使之得以確定和延續。北洋政府以國葬禮待挑戰其政權的反對者，雖然能暫時平息反對聲音，但實際上卻凸顯了北洋政府欠缺政治及道德權威和民眾的認可接受。

作爲民國時期新式死亡文化的國葬禮，牽涉死亡儀式與紀念空間的重新設計。有關二十世紀上半葉中國新式死亡文化的出現與發展，仍未有系統性的研究。沈艾娣（Henrietta Harrison）及汪利平的研究，集中討論國民黨如何利用孫中山（1866-1925）的遺囑及喪禮，把孫中山塑造成新的國家符號。沈艾娣指出所謂新式紀念儀式的含混性：不同地方舉行的孫中山紀念活動，新文化與舊傳統夾雜。孫中山遺照前奉以香燭，爲傳統的宗教禮儀；而人們在其遺照前行三鞠躬禮，則是民國的新禮儀。[6]汪利平則強調國民黨並不能通過孫中山的葬禮及中山陵，壟斷對孫中山這個國家符號的詮釋。孫中山所代表的是中國，而非國民黨，因而中國在政治分裂時，孫中山被視爲國家統一的象徵。[7]何傑堯、胡纓及潘淑華則從不同角度分析民國時期的烈士崇拜現象。何傑堯有關廣州黃花崗七十二烈士的研究，指出國民黨並未能擺脫傳統的民間宗教觀念，其拜祭七十二烈士的方式，近似民間對「鬼魂」的祭祀。[8]胡纓對於清末「女烈士」秋瑾（1875-1907）從死亡到共產黨統治時期 9 次葬禮的研究，反映秋瑾的革命盟友、地方團體以至國家政權，如何通過葬禮參與塑造秋瑾的烈士形象，以達到不同目的。[9]潘淑華有關 1932 年廣州的十九路軍紀念大會的論文，

6 Henrietta Harrison, *The Making of the Republican Citizen: Political Ceremonies and Symbols in China, 1911-1929* (Oxford: Oxford University Press, 2000), pp. 133-172.

7 Liping Wang, "Creating a National Symbol: The Sun Yatsen Memorial in Nanjing," *Republican China*, 21:2 (April 1996), pp. 23-63.

8 Virgil Kit-yiu Ho, "Martyrs or Ghosts? A Short Cultural History of a Tomb in Revolutionary Canton, 1911-1970," *East Asian History*, No. 27 (June 2004), pp. 99-138.

9 Ying Hu, "Qiu Jin's Nine Burials: The Making of Historical Monuments and Public Memory," *Modern Chinese Literature and Culture*, 19:1 (2007), pp. 138-191.

指出由於國家的「反迷信」政策，民間慈善團體巧妙地以紀念抗日英雄的名義，延續其拜祭地方「餓鬼」的宗教傳統。結果官方所鼓吹的烈士文化，成爲地方團體保護「迷信」活動的保護傘。[10]

以上的研究讓我們了解到，中國從傳統皇朝轉化爲現代民族國家的過程中，產生了不少爲建立新中國貢獻力量甚至犧牲性命的人物，因而被視爲新的英雄典範。但若沒有紀念的儀式及空間，他們將會很快被遺忘。參與建構這些儀式及空間的，不單是國家政權，不同的社會團體往往扮演同樣重要的角色。他們懷著不同的目的，參與締造或傳播這些由國家英雄烈士構成的新國族符號。種種力量的糾結所締造的死亡文化，有意疏遠傳統的充滿宗教意義（但在民國時期往往被視爲「迷信」）的儀式。而實際上，往往是新與舊的意象在相同或不同的儀式空間中同時展現。

在過往研究的基礎上，本文旨在探究國葬在民國時期出現的政治背景及功能，指出民國初年官方死亡文化的建構，並非由國家政權所主導的由上而下的過程；因而我們不能簡單地視這時期的國葬儀式，爲鞏固既有政治秩序的政治表演。事實上，對以黎元洪總統爲首的北洋政府來說，反對前總統袁世凱的蔡鍔和黃興，代表了顛覆北洋政府的力量，因而把他們打造成國家英雄，並以國葬儀式來肯定他們的政治地位，並非北洋政權的意願。但在不同政治團體及社會壓力下，北洋政府最終匆匆擬定「國葬法」，並在國會的支持下通過，蔡鍔和黃興成爲首兩名得到國葬榮典的民國偉人。此過程反映了國家英雄的喪葬儀式及空間，成爲不同團體表述反袁立場，以及參與塑造新政治文化的場所。1917年 4 月爲蔡鍔及黃興舉行的國葬禮，就如一場「過渡禮儀」（rite of passage），讓他們從「叛亂者」過渡成爲「國家偉人」；中華民國亦通過此儀式，樹立新的偉人典範，並重申對共和政體的信念。1925 年，另一場國葬禮讓孫中山成爲新一代國家偉人。蔡鍔及黃興的國葬禮，可說是孫中山國葬禮的預演。

---

10 Shuk-wah Poon, “Refashioning Festivals in Republican Guangzhou,” *Modern China*, 30:2 (April 2004), pp. 199-227.

本文從國葬法的制定、死亡儀式與紀念空間三方面，分析 1917 年蔡鍔及黃興的國葬禮及陵墓如何成爲政治角力的場所。文章的第一部份討論 1916 年 10 月及 11 月，黃興及蔡鍔相繼去世後，國會議員與政府在擬定國葬法的過程中，對於誰擁有頒令國葬的決定權出現爭議。這反映了在袁世凱時代備受打擊的國會，希望爭奪界定國家偉人的主導權，樹立威信。第二部份探討蔡、黃國葬儀式的設計，如何表達捍衛共和體制的政治意識形態，以及成爲塑造國民意識的手段。文中會比較國葬禮與 1916 年舉行的袁世凱喪禮，以凸顯兩者反映了截然不同的價值觀。第三部份則通過蔡、黃位於嶽麓山的陵墓及紀念碑，分析他們的支持者如何通過紀念空間的設計，以建構二人有別於傳統英烈的特殊歷史地位。

國葬、國家偉人與共和政體

所謂國葬，是由政府爲被界定是國家重要人物、或對國家有重要貢獻的人物舉行的官方葬禮。但何謂「重要人物」或「重要貢獻」，往往因時因地而異。由於國葬是國家禮儀，作爲國家組成部份的「民」——無論是「臣民」或「國民」，都有責任參與國葬，這使國葬成爲國家及民眾共同參與的公眾活動。在皇權時代，君王即國家，因而享有國家葬儀的，主要是皇室成員。君王去世，全國必須參與哀悼；官員以至平民須穿上喪服，爲君王服喪。然而，隨著皇權的衰落或消失，誰應該享有國葬，及以何種形式進行喪葬，遂出現不同的準則。國葬因而牽涉到現代國家對偉人的定義，以及官方對國家歷史的詮釋與書寫，國葬禮儀亦成爲新政權締造革命文化的組成部份。

1911 年辛亥革命後掌權的北洋政府，並不能視爲革命政權，對皇權時代文化的否定態度，並不如法國或俄國革命政權般激烈。然而它亦意識到過往君權神授的政治意識形態已被共和政體取代，皇權時代以君主——臣民的主從關係爲基礎的禮儀文化亦不再適用。北洋政府遂於 1914 年在政事堂下設立禮制

館，以建立新禮制，當中包括新的死亡禮儀。[11]禮制館最初希望以西方國家的國葬爲藍本。1914 年 8 月，禮制館致函外交部，請該部指示駐法國及美國的公使，對兩國的國葬禮制進行調查。禮制館希望了解各國有否特定的國葬禮制，以及「功人」（即有功於國的人物）與軍人的國葬儀式是否有分別。[12]但爲何是法國及美國呢？相信此兩國皆是採納共和政體的國家，與中國的情況相似。然而不知何故，當時駐法國公使胡惟德（1863-1933）及駐美國公使夏偕復（1874-?）一直沒有回覆。1916 年 11 月，內務部再致函催促外交部，指其正在擬定國葬典禮，因而急需有關資料。[13]及至 1917 年 4 月，駐美公使顧維鈞（1888-1985）終於回覆外交部，表示曾向美國政府查詢，得到的答覆是美國政府對國葬並沒有規定辦法，他遂參考有關國家禮儀的書籍，抄錄了 11 頁英語資料，送呈外交部。[14]

然而在顧維鈞的回覆送呈外交部前，國會已於 1916 年 12 月 18 日匆匆通過了民國第一部《國葬法》。此國葬法的內容極爲簡單，對國葬儀式的細節缺乏詳細交待，其匆匆擬就及通過，是因爲國會議員急需要通過官方的死亡禮儀，來確立剛去世的兩位革命人物——黃興及蔡鍔——的國家偉人身分，期望以此向民眾及袁世凱支持者宣示袁世凱時代的終結。1916 年 10 月 31 日，革命黨人黃興在上海病逝；8 日後，起兵反對袁世凱稱帝的蔡鍔，亦在日本病逝。黃興逝世後，已有輿論要求以國葬儀式安葬黃興，而在蔡鍔於日本病逝的消息傳回中國後，要求以國葬儀式禮葬蔡鍔的聲音亦十分高漲。當時上書要求國葬

11 錢實甫，《北洋政府時期的政治制度》（北京：中華書局，1984），上冊，頁 163-164。而在 1914-1915 年，禮制館只完成編制祭天、祭孔子、祭關岳及祭忠烈祠的儀式。見政事堂禮制館編，《民國禮制七種》（北京：政事堂禮制館，1914-1915）。

12 〈請調查各國國葬禮由〉，中央研究院近代史研究所藏，《外交部檔案》，檔號 03-41-013-01-031。

13 由於經費問題，禮制館於 1916 年 5 月停辦，有關禮制事務交內務部處理。見錢實甫，《北洋政府時期的政治制度》，上冊，頁 163-164。

14 〈國葬禮節已再函催調查由〉，中央研究院近代史研究所藏，《外交部檔案》，檔號 03-41-013-02-044；〈計送美國國葬大概情形抄件〉，中央研究院近代史研究所藏，《外交部檔案》，檔號 03-41-013-02-047。而在近代史研究所檔案館所藏的檔案中並未見駐法國公使胡惟德的回覆。這有可能是當時正值第一次世界大戰，法國與德國陷入苦戰，胡公使在戰亂中未能完成搜集國葬資料的工作。

蔡鍔的人甚多，當中包括國會議員、四川及湖南省省長、湖南省官紳（蔡爲湖南人）、曾任北洋政府總理的熊希齡（1870-1937）、江蘇南通實業家張謇（1853-1926），及蔡鍔的老師兼反袁盟友梁啓超（1873-1929）等。[15]他們所持的理據，是黃興及蔡鍔對確立中國共和政體的重要貢獻：黃興是「手創共和」的其中一名主要領袖，蔡鍔則是「共和再造之元勳」。

黃興與蔡鍔是反對袁世凱的重要人物，他們二人皆是湖南人。黃興爲湖南善化人，1904 年成立華興會，以推翻滿清爲職志。1912 年南京成立臨時政府後，黃興任陸軍總長，國民黨成立後則任國民黨理事。1913 年，袁世凱刺殺國民黨人宋教仁（1882-1913），並派兵南下征討反對者，國民黨人遂發動「二次革命」，黃興任江蘇討袁總司令，事敗後逃亡日本。[16]而蔡鍔爲湖南省寶慶縣（今邵陽）人，辛亥革命後出任雲南都督。1913 年「二次革命」後，蔡鍔被袁世凱調任到北京，但在袁世凱於 1915 年稱帝時，他斥責袁世凱「違法背誓，背叛民國」，並潛回雲南，與當時的雲南都督唐繼堯（1883-1927）聯手宣布雲南獨立。1916 年春，他帶領軍隊在四川擊敗袁世凱的軍隊。軍事上的失敗逼使袁世凱於 1916 年 3 月取消帝制，袁更於同年 6 月病死。[17]其後蔡鍔因病到日本求醫，留醫兩個月後，於 1916 年 11 月 8 日病逝於九州福岡醫院，終年 34 歲。有關蔡鍔的死因，當時一般的說法是喉疾，蔡鍔的好友蔣方震[18]（1882-1938）指爲肺疾，亦有論者指蔡鍔患的是性病。[19]

15 〈蔡松坡死後所聞〉《大公報》（天津），1916 年 11 月 13 日，第 6 頁；〈熊張電請國葬蔡松坡〉《大公報》（天津），1916 年 11 月 19 日，第 2 頁。

16 李松林編，《中國國民黨史大辭典》（合肥：安徽人民出版社，1993），頁 528。

17 有關蔡鍔反對袁世凱稱帝的理據，參看〈蔡鍔等請共興義舉推倒袁氏電〉，收入中國第二歷史檔案館編，《中華民國史檔案資料匯編》（南京：江蘇古籍出版社，1991），輯 3 冊 2，北洋政府時期，軍事，頁 281-282。有關蔡鍔的生平及其反對袁世凱稱帝的經過，可參看唐德剛，《袁氏當國》（桂林：廣西師範大學出版社，2004），頁 197-206。

18 蔣方震，字百里，1905 年畢業於日本士官學校，回國後曾任保定陸軍軍官學校校長。辛亥革命後，曾效力北洋政府，任總統府顧問及袁世凱軍事參事室參議；著有《蔣百里全集》。見李松林編，《中國國民黨史大辭典》，頁 540-541。

19 有關蔡鍔患梅毒之說，見張愛平，〈蔡鍔將軍之死一說〉，《檔案與史學》，1995 年第 1 期，頁 68。唐德剛則指蔡鍔的確患喉疾，但卻相信自己患的是花柳病，唐認爲此或爲庸醫的誤導。見《袁氏當國》，頁 201。

蔡鍔的死訊在中國引起極大迴響，其重要的歷史地位隨即得到北洋政府、國會及報章輿論的肯定。北洋政府接到日本政府的通知後，即宣布發治喪費二萬元，國會參、眾兩院亦於 11 月 9 日休會一天哀悼，並降下國旗致哀。[20]參議院致蔡鍔家屬的唁電中，形容蔡鍔為「共和再造之元勳，民國偉人，天南一柱」，其逝世則被喻為「大星崩殞，全國震驚」。有參議員即時提出應以國葬儀式禮葬蔡鍔。報章對蔡鍔臨終前的狀況提供了詳細報導，這些報導進一步強化了蔡鍔的偉人形象。如天津《大公報》指蔡鍔逝世前並沒有留下手寫的遺囑，惟在彌留之際，向討袁軍事行動中的盟友蔣方震口授給黎元洪總統的「遺電」。遺電共有四點，前兩點有關他對中國政治的期望，希望政府能「採有希望之積極政策」，及當權者「以道德愛國」。第三點則是有關在他死後其部下的待遇，他希望在四川陣亡或出力的部下，能夠得到政府恩卹及嘉獎。最後一點是有關他的身後事，他說自己「以短命未能盡力民國，應為薄葬」。此報導以副題讚揚蔡鍔「瀕死言不及私」及呼籲「全國上下勿忘蔡公垂死之言」。[21]臨終之言雖然是由生者代死者轉述，但其蘊含的道德以至政治力量，往往比死者的其他著述來得強烈。亦由於「死無對證」，臨終之言亦易於因應當前的政治需要而進行增刪。在下文，我們會見到蔡鍔的遺電，成為殯儀隊列的一個組成部份。而數年後，孫中山的臨終之言，亦成為國民黨塑造偉人的重要工具。[22]

對共和政體的支持者來說，為黃興及蔡鍔舉行國葬禮，不單是向兩人為國家所作的犧牲及貢獻表示敬意，更重要的是通過轉化兩人成為國家偉人，來宣示及鞏固共和國的政治理念，重申及維護因袁世凱稱帝而備受衝擊的共和政體。其次，國葬蔡鍔與否，亦是對北洋政府的政治考驗。當時的總統黎元洪在袁世凱時代任副總統，為袁的副手，亦是袁的姻親。他對袁世凱稱帝的行動既不贊成，亦沒有公開反對，而只是作消極抵制。[23]黎元洪對袁世凱葬禮的處理

---

20 〈北京專電〉，《大公報》（天津），1916 年 11 月 10 日，第 2 頁。

21 〈嗚呼蔡松坡〉，《大公報》（天津），1916 年 11 月 11 日，第 3 頁。

22 有關國民黨人如何創造孫中山臨終之言，參看 Henrietta Harrison, *The Making of the Republican Citizen*, pp. 136-137。

23 Jerome Ch’en, *Yuan Shih-k’ai* (Stanford: Stanford University Press, 1972), pp. 136, 174, 179.

方法，亦反映出他對袁態度的含糊。袁世凱爲中華民國首任國家元首，於 1916 年 6 月 6 日病逝後，理應得到國葬禮遇。然而根據《申報》於 6 月 15 日的報導，「袁氏之葬儀以國葬或以私葬現尚未定，關於此事歧論甚多，遽難決定」。縱然屬保守派的張勳（1854-1923）及倪嗣沖（1868-1924）等人力爭以國葬儀式安葬袁世凱，但相信是鑑於強烈的反帝制浪潮，黎元洪最後決定袁之葬禮不以國葬進行。[24]儘管如此，黎元洪對袁的葬禮安排非常優禮，頒令葬禮「由國務院轉飭辦理」，儀式應「參酌中外典章詳加擬議，務極優隆」，目的是「用符國家崇德報功之至意」。文武官員須左臂纏黑紗及停止宴會 27 天，在這段期間內，政府公文亦須蓋黑色而非紅色的印章（其儀式將會在下一節作較詳細的討論）。[25]這一系列「崇德報功」的儀式，隆重程度與國葬無異。是以黎元洪是否順應輿論，以國葬儀式禮待反對袁世凱的蔡鍔，成爲北洋政府是否有決心與袁世凱時代劃清界線的指標。

再者，黃興及蔡鍔的支持者爲兩位反袁領袖舉行國葬禮，亦是爲了對「國葬」及「國家英雄」作出全新的定義，及樹立有別於袁世凱時代的範式。袁世凱曾頒令國葬對其忠心耿耿、積極鎮壓二次革命的將領鄭汝成（1862-1915）。鄭於 1915 年 11 月 10 日，在上海被中華革命黨人槍殺。然而鄭的國葬儀式一直沒有進行。在死後差不多一年後，鄭汝成之子向政府呈請收回爲其父舉行國葬的命令，然後靜悄悄地把鄭的靈柩從北京運回家鄉河北靜海安葬。[26]我們可以推論，讓蔡鍔及黃興等反袁世凱的人物取代鄭汝成，成爲民國成立後首兩位得到國葬榮譽的國家英雄，將會重新樹立新的國家英雄典範。就如天津《大公

---

24 〈東方通信社訊：北京電〉，《申報》，1916 年 6 月 15 日，第 2 版；〈南京快信〉，《申報》，1916 年 6 月 22 日，第 3 版。

25 〈大總統申令〉，《政府公報》，號 153，1916 年 6 月 8 日，頁 2；〈國務院通告關於前大總統喪禮議定條目〉，《政府公報》，號 154，1916 年 6 月 9 日，頁 15-16。

26 〈鄭故使靈櫬到京之辦法〉，《申報》，1915 年 11 月 27 日，第 6 版；〈北京電〉，《申報》，1916 年 10 月 9 日，第 2 版；〈說國葬〉，《大公報》（天津），1916 年 11 月 12 日，第 7 頁。有關鄭汝成的生平及被行刺經過，參看徐友春，《民國人物大辭典（增訂版）》（石家莊：河北人民出版社，2007），頁 2343；余立奎，〈關於鄭汝成之死的再訂正〉，收入中國人民政治協商會議全國委員會文史資料研究委員會編，《文史資料選輯》（北京：中國文史出版社，缺年份），輯 34，頁 233-236。

報》的評論，鄭汝成與蔡鍔的分別，在於鄭「媚茲一人」，而蔡則「功在全國」。[27]可見，國葬儀式蘊涵強烈的政治象徵意義，這不僅關乎黃興及蔡鍔的個人榮耀，也同時關係到當權者對國家偉人的定義，及對當前政治秩序的態度及捍衛共和政體的決心。

以國葬肯定蔡鍔及黃興的貢獻，無疑對國家未來的政治取向有重要的象徵意義，對湖南省的地方政治來說，亦同樣有深刻的含意。當時的湖南省長譚延闓（1880-1930）及地方官紳皆支持以國葬儀式禮葬黃興及蔡鍔，這是符合湖南的地方利益及他們的個人利益的。湖南省對國家前途的犧牲與承擔，通過這場國葬得以彰顯，亦滿足了湖南人的國家民族情感及湖南的地方認同。但更重要的是，在袁世凱稱帝期間，湖南亦處於袁世凱的支持者湯薌銘（1885-1975）的高壓統治下，革命黨人被大舉捕殺。曾任湖南都督但於湯薌銘得勢後避亂上海的譚延闓，在袁世凱死後，終於得以回湖南重新掌政。譚延闓在清末屬於立憲派，對革命派一直抱持曖昧態度。在「二次革命」中，有指他其實有意向袁世凱投誠，只是得不到袁世凱的信任而被湯薌銘取而代之。[28]在這種政治形勢下，譚延闓無論如何對國葬蔡鍔及黃興一事必定表示支持，以打擊擁護袁世凱的湯薌銘，並鞏固他返回湖南主政的合法地位。[29]而反對袁世凱及對譚延闓持觀望態度的湖南革命派，相信就如北京的國會議員一樣，希望通過為蔡鍔及黃興舉行國葬禮來警惕湖南的當權者及捍衛共和政體。結果，國葬禮糾結了國家

27 〈說國葬〉，《大公報》（天津），1916 年 11 月 12 日，第 7 頁。

28 周震鱗，〈譚延闓統治湖南始末〉，收入中國人民政治協商會議湖南省委員會文史資料研究委員會編，《湖南文史資料選輯》（長沙：湖南人民出版社，1981），輯 2，頁 1-8；成曉軍，《譚延闓評傳》（長沙：岳麓書社，1993），頁 106-111。

29 譚延闓與蔡鍔雖有私交，但對其反對袁世凱的軍事行動，並沒有明確表態，甚至在他的日記中亦沒有對蔡鍔的行動有任何記述。在 1916 年 11 月 11 日，當知悉蔡鍔去世後，譚延闓在日記中只寫了「聞松波於九日去世（按：應為八日），為之慘然」。在蔡鍔國葬禮的前一天，他在日記中記下了「至軍廳辦公軍務課，問之皆赴蔡公營葬所矣，乃無一人出席，玩愒如此，可恨，申斥久之」一事。他並沒有說明部下不出席會議，而皆往籌辦蔡鍔葬禮的營葬所的原因，但他對此顯然非常不滿。我們可以估計，譚延闓談不上是蔡鍔的支持者，支持以國葬儀式禮葬蔡鍔，主要是出於個人利益考慮。上述事例亦可反映蔡鍔得到譚延闓部下的廣泛愛戴。〈譚延闓日記〉資料現由中央研究院近代史研究所徵集處理中。

認同、地方利益及個人利益。

蔡鍔及黃興之死，催生了民國國葬條例的出現，但政府提出的國葬條例，隨即引起行使國葬儀式決定權及總統參與形式的爭議。蔡鍔逝世 11 日後，政府完成草擬國葬條例，並交給國會討論。根據此草案，誰享有國葬，由「國務會議」（由國務院成員組成）決定，再呈請總統批准。至於國家在國葬儀式中的角色計有：一、撥出五千元作爲國葬經費；二、於首都或其他地點建築公墓或專墓，並建立碑銘以作表彰；三、派員辦理葬儀及修墓事宜；四、典禮當日由總統或總統的代表前往致祭，當地的官員及公共團體亦須出席。條例中並沒有明確提到國葬儀式的細節，只是指出進行殯葬的所在地及靈柩經過的地方官署，須降下半旗致哀，以及靈柩由國家派出的軍隊以軍樂護送。[30]

在政府提出國葬法草案的同時，幾位國會眾議員另提出一份國葬法草案。此草案與政府草案不同之處主要有兩點：一是誰人享有國葬，應由國會決定；二是無論享有國葬之國家英雄於何處出殯及下葬，中央及各地政府應同時舉行儀式。首先，政府草案所訂出的程序，「國務會議」及總統擁有誰享有國葬的決定權。議員的草案反對政府在國葬決定權上的壟斷，認爲決定權應在國會，目的是政績昭著者，「能得大多數人之同意」，才能享有國葬。此舉顯然是爲了防範鄭汝成事件重演。其次，在政府草案中，總統可以選擇不出席典禮，由其他官員代表出席。議員的草案則擬定「國葬典禮中央及地方同時行之」，而在典禮中，中央以總統爲主席，而地方則由地方長官爲主席。即使國葬人物於其家鄉下葬，首都及各地方須同時舉行「遙拜禮」，向死者遙祭。[31]此舉之意，是強調全國上下共同參與，並且有意逼令總統出席國葬典禮。可見，國葬禮儀成爲國會議員及總統之間的權力爭奪場所。國會爭取界定國家偉人的決定權，並且賦予總統參與國葬的儀式責任；通過打造有功於國家者的紀念形式與空間，來鞏固共和理念。

30　〈政府提出國葬條例〉，《大公報》（天津），1916 年 11 月 19 日，第 3 頁。

31　〈議會提出之國葬法〉，《大公報》（天津），1916 年 11 月 22 日，第 6 頁。

政府於 1916 年 12 月公布生效的「國葬法」，列明頒授國葬榮典予「有殊勳於國家者」的程序及國葬的安排，當中大致根據政府的草案，總統可選擇親往或派員出席儀式。但在國葬者資格的決定權上作了讓步：總統在咨請國會同意，或國會通過之後，才准予舉行國葬。換言之，國會對頒授國葬有最終的決定權。在通過國葬法後，國會隨即議決以國葬儀式禮葬黃興及蔡鍔，「國葬法」亦採納了國會議員遙祭禮的建議，全國官署均須設祭位遙祭。[32]國會成功爭取行使國葬儀式的決定權，讓反對袁世凱的兩位領袖得到國葬的榮譽，通過國家死亡儀式來迫使政府宣告與袁世凱時代決裂。

下文將分析蔡鍔及黃興的葬禮。由於蔡鍔爲反袁世凱的發動者，又在其政治生涯最高峰時英年早逝，客死異鄉，其葬禮所掀動的民眾情緒及討論均比黃興的葬禮來得劇烈和廣泛，故本文會以蔡鍔的葬禮爲主軸說明，黃興的葬禮爲輔作補充。

偉人的遺體與國葬儀式的建構

死亡儀式是一場「過渡禮儀」，在中國，喪葬禮儀將危險的鬼魂轉化成庇佑後世的祖先。爲國家偉人而設的葬禮，也是一場「過渡禮儀」，讓原來血肉之身的英雄過渡爲不朽的英靈，以作爲後世的學習榜樣及鞏固道德和政治秩序的基石。對於現代民族國家來說，偉人的死亡禮儀更被賦予了教育國民及團結國家的政治及社會功能。蔡鍔從 1916 年 11 月 8 日於日本逝世，到 1917 年 4 月 12 日下葬湖南長沙附近的嶽麓山上，他如何通過死亡儀式及空間的建構，成爲國家英靈？下文處理的問題是：在五個多月間，蔡鍔的遺體經歷了什麼樣的旅程（或進行了一場什麼樣的儀式表演）？被賦予了什麼意義？最後又被安放於什麼樣的空間？而所建構的死亡儀式及空間，表現了什麼價值觀？

32 〈國葬法〉，《大公報》（天津），1916 年 12 月 10 日，第 3 頁；〈命令專電（12 月 22 日）〉，《大公報》（天津），1916 年 12 月 23 日，第 2 頁；〈國葬法〉，《政府公報》，號 345，1916 年 12 月 19 日，頁 9。

蔡鍔的靈柩共進行了三次迎送。首先是從日本送回中國，先停柩於上海，然後從上海送至其家鄉湖南的省會長沙，等候國葬儀式舉行。最後是國葬儀式完畢後，從長沙送至對岸的嶽麓山上安葬。每段旅程，均有軍樂隊沿途演奏軍樂。除了家屬外，靈柩由各界組成的送葬團體陪同，包括大批中小學生，途經的商店及民宅皆降下半旗致哀。可見，蔡鍔的喪禮所上演的是一場新式的禮儀，當中充滿了現代政治符號。出殯行列中的是軍人、學生及各界代表，而不是作爲宗教儀式專家的僧侶或道士。這裡出現的問題是，若民國時期的國葬是一種新式葬儀，參加者以國民身分參與，傳統喪葬儀式及當中的宗教意味是否在新的死亡文化中完全消失呢？以下我們會見到，作爲民國首次國葬，蔡鍔的整個殯葬儀式雖然被有意塑造成非宗教的儀式，但其中一些場合充滿「含混性」，滲雜了傳統或宗教禮儀。新與舊的揉合，不單是新的死亡文化在建構過程中的必然現象，亦反映了在不同場合，新舊兩種死亡文化所代表的不同意義及功能。

蔡鍔在日本病逝後，其靈柩被停放在九州崇福寺。其遺體穿上黑色禮服（此爲當時官方頒布的正規服飾，詳見下文），但依中國傳統，口含金圓，而棺木內放有他生前愛用的一串伽楠珠（即以沉香木製成的念珠，念佛時用，此反映蔡鍔生前信奉佛教）。佛寺內的僧侶，亦每日爲其誦經超渡。在運載其遺體回中國的商船上，蔡鍔的棺木前放有香爐，以便早晚上香。[33]這個時候，喪禮的表演尚未正式開始，在這個私人及隱蔽的空間，蔡鍔與一般中國人無異。其家屬及友人以傳統的喪儀，讓其口含金圓，並供奉香燭及禮讖，讓其靈魂能順利到達冥間。

[33] 〈梁啓超致黎元洪等電〉，收入曾業英編，《蔡鍔集》（長沙：湖南人民出版社，2008），第2集，頁1505；李定夷，〈蔡靈回國記〉，《民國趣史》（揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1998），頁38-40。蔡鍔之友人曾要求駐日公使電請北洋政府派軍艦到日本迎回蔡鍔的靈柩。根據蔡鍔友人之間的書信，以軍艦運送蔡鍔遺體的原因有二，一是蔡鍔患的是傳染病，「火車、船運載均其不便」，二是此「有損國體」。見〈石陶鈞致張孝准函〉，收入曾業英編，《蔡鍔集》，頁1508。筆者在此未能斷言信中所說的傳染病，指的是喉疾還是性病。最後蔡鍔的靈柩以商船運載，而以中國派出的軍艦護航。見〈蔡松坡靈柩改期回湘〉，《大公報》（天津），1916年12月17日，第7頁。

然而蔡鍔的遺體被運回中國後，被安排上演了截然不同的儀式，宗教元素被濃厚的軍事元素所取代。1916 年 12 月 5 日，在千餘人的迎柩列隊中（當中包括孫中山），蔡鍔的遺體到達上海，並停柩於上海寶山路的蜀商公所，蔡鍔在上海的喪事由此公所承辦。雖然上海亦有湖南會館，但並沒有負責蔡鍔的喪事，相信這與蔡生前爲四川督軍有關。1916 年 12 月 17 日，蔡之靈柩由招商局輪船，從上海送回長沙。當日上午八時，靈柩從蜀商公所出發。送柩隊列中有傳統的靈亭、銘旌（寫上死者姓名及身分的旗幡，又稱招魂幡）、孝幃（懸掛於靈柩前的帷帳）、龕燈（放於神龕前的長明燈）、松柏牌旗及香亭等，這些物品大部份由蔡鍔的湖南同鄉致送，而並非由蔡鍔治喪會預備。[34]雖然蔡鍔的伽楠珠反映他信奉佛教，但送柩隊列中並沒有僧侶爲其誦經超渡。喪儀有意淡化宗教元素，而強調蔡鍔的軍人身分。送柩隊列以軍人爲主，有軍樂隊及陸軍儀仗隊一連。出殯音樂爲軍樂，靈柩亦以炮車載運。本來政府派遣軍艦運送蔡鍔遺體回湖南，但由於軍艦內空間狹窄，治喪人員臨時決定棄用軍艦，改爲租賃商船。

作爲國家偉人的蔡鍔的靈柩及送柩隊列在公眾空間的巡行，對在場的大批民眾來說，成爲最具體不過的國家符號。根據民國作家李定夷（1890-1963）的記述，在蔡鍔靈柩到達及離開上海時，街道及靈柩途經的茶樓，擠滿了對蔡鍔表示敬意的民眾。「有於靈櫬必經地點，向各茶樓包定座位者，各茶肆以地位關係，抬價以謀利益。而來者均不以爲貴，足見蔡公感人之深矣」。[35]無論是袁世凱稱帝，或是蔡鍔領兵反袁等國家大事，本來都只是報章上的文字報導，印刷媒體讓民眾得以「想像國家」，蔡鍔的靈柩及送柩隊列則令民眾對國家抽象的想像變得具體而實在，讓民眾共同重新感受國家如何從危機中恢復過來，令他們進一步確立個人與國家的聯繫。

雖然蔡鍔原籍湖南省寶慶縣，但族人並沒有打算把他安葬在家鄉，相信這

[34] 〈蔡松坡靈柩改期回湘〉，《大公報》（天津），1916 年 12 月 17 日，第 7 頁。
[35] 李定夷，〈蔡靈離滬記〉，《民國趣史》，頁 45。

是由於蔡鍔既以國葬禮儀安葬，葬於湖南省會長沙附近，較符合其國家偉人的身分地位。蔡的靈柩離開上海後，被運至長沙的測量局（因為此局之主事人願意借出場地），等待進行葬禮。1917 年 1 月 1 日，經過兩星期的旅程，蔡鍔的遺體終於到達長沙。若蔡鍔在上海是作為國家偉人被迎送，他回到湖南的一程，則同時進行了兩種儀式：一是軍政農工商各界及以軍樂構成的新式禮儀，另一是蔡的家族成員所進行的中國傳統儒家禮儀。蔡年方三歲的長子蔡端生，穿上孝冠麻衣草履，手執紙儀仗，迎候父親回鄉。在通往用作停柩的測量局的路上，不少民眾自發設路祭，而在成人的引導下，蔡端生依據傳統中國禮儀，向每台路祭送予代帛錢二串及謝帖一份。[36]

到目前為止，我們見到蔡鍔的遺體從日本運至長沙，進行了混雜的儀式：在日本為佛教儀式，在上海是軍事色彩濃厚的非宗教儀式，在家鄉則一方面是上海儀式的延續，另一方面，亦有進行為其家族而設的儒家禮儀。不同的儀式，為蔡鍔的不同身分扮演不同的功能：在日本及回中國的旅途上，他是客死異鄉的亡魂；在上海，他是再造共和的民國英雄；而在家鄉湖南，他不但是國家英雄，也是丈夫及父親。究竟這些混雜的儀式是由誰安排的呢？蔡鍔死後，他的好友組成「營葬事務所」，主導了蔡鍔靈柩迎送的所有儀式。[37]而除了在迎送靈柩中提供軍人及軍樂，並安排政府代表出席迎送儀式外，北洋政府在蔡鍔的喪儀上仍未發出任何規定或指示。由於這是一場新式禮儀，缺乏參照，因而也沒有所謂標準的內容與程序。但由於缺乏營葬事務所的資料，我們難以確切了解一系列出殯儀式是如何商議出來的，而籌備及討論過程中又是否出現過爭拗。

---

36 〈蔡公靈櫬晉城之盛況〉，《大公報》（長沙），1917 年 1 月 3 日，第 7 頁；〈蔡公營葬事務所訪問記〉，《大公報》（長沙），1917 年 1 月 6 日，第 7 頁；〈譚兼督昨日追悼黃蔡二公情形〉，《大公報》（長沙），1917 年 2 月 15 日，第 7 頁。

37 在蔡鍔葬禮的制訂中，蔡鍔的家族並未扮演重要的角色。當時蔡鍔身後蕭條，家族人丁單薄，只有年邁的母親、一名弟弟，兩位太太及三名年幼子女。蔡鍔的母親是在其遺體運回長沙後，才驚悉兒子已去世。家族曾表示希望辭卻政府國葬蔡鍔的敕令，以節省經費及遵從蔡鍔薄葬的遺願，但請求未被政府接納。〈蔡公營葬事務所訪問記〉，《大公報》（長沙），1917 年 1 月 6 日，第 7 頁；〈國葬家葬彙聞〉，《大公報》（天津），1917 年 2 月 14 日，第 2 張地方新聞：湖南（冊 33，總頁 347）；〈譚兼督昨日追悼黃蔡二公情形〉，《大公報》（長沙），1917 年 2 月 15 日，第 7 頁。

在現有資料的基礎上，我們可以推論，蔡鍔的喪儀，反映了營葬事務所對新式國家死亡文化的理解或想像，當中有兩個主調：一、在公開場合不採用僧侶誦經超渡亡魂的宗教儀式，二、以軍隊及軍樂代替傳統的喪樂。然而，在蔡鍔遺體回到家鄉時，營葬事務所兼顧了蔡鍔家族的需要和感受，讓蔡鍔的長子身穿傳統孝服迎候父親。當時死亡儀式的混雜性，亦可見於黃興的喪儀。同獲國葬優禮的黃興，其家族以西方禮儀迎回黃興的靈柩。家屬並沒有披麻帶孝，而是身穿西式禮服，臂纏黑紗。當時長沙《大公報》的一篇社論亦觀察到兩套禮儀的差異，但認爲沒有不妥之處。社論指蔡鍔的喪禮用「古禮」，而黃興的喪禮用「西禮」，古禮之麻衣「可以勸國民教孝」，而西禮之禮服黑紗，「可以示國民除舊布新之意」，因而皆可取。[38]中西兩套喪儀服飾，被演繹爲蘊含兩種不同的價值觀，麻衣代表中國倫理強調的孝道，西式禮服及黑紗則代表國民對新事物的接受。這反映了當時喪儀的混雜性，但亦說明在選取不同喪儀元素時，主事者不得不考慮其所代表的理念及象徵意義。

北洋政府在制定國葬儀式時，同樣要考慮禮儀背後的價值觀，更困難的是缺乏儀式的參照對象。前文提到內務部在 1916 年 11 月，曾催促外交部向美、法兩國查詢國葬禮節，但遲遲得不到回覆。1917 年 1 月，內務部致函駐日公使章宗祥（1879-1962）查詢日本的國葬禮節，信中提到「此事係屬創舉，所有一切規制毫無，簡陋則恐貽譏，鋪張又難集事。東瀛國葬制度，迭經舉行，祭禮葬儀，必足以資參考。務祈飭員詳細調查，匯爲圖說。如有印行書籍，可備參考者，亦請賜置數冊，寄交本部」。[39]我們無從得知章宗祥有否回覆，但此信函充分反映內務部建構新禮儀過程中的無助。國葬禮舉行在即，以何種儀式舉行卻茫無頭緒，只知道清朝時期的一套已不適用，袁世凱的葬儀（見下文）也不能用，惟有期望以其他國家的國葬禮儀爲藍本。事實上，內務部不可能採納日本國葬的模式。日本國葬以神道爲基礎，並有僧侶爲死者誦經超渡，傳統

38 〈時評二：喪禮〉，《大公報》（長沙），1917 年 1 月 5 日，第 7 頁。
39 引自劉作忠，〈蔡鍔身後哀榮（上）〉，《武漢文史資料》，2001 年第 5 期，頁 29。

宗教色彩濃厚。[40]在缺乏參照對象的情況下，政府最終決定在中華民國的首場國葬中，以西式禮儀與中國古禮並用。

由於遲遲未公布國葬的細節，蔡鍔的家屬於 1917 年 2 月中曾向政府請示葬禮的儀式。1917 年 3 月，內務部終於公布黃興及蔡鍔的國葬致祭禮節及修墓安排，當中對出席喪禮官員的服飾及致祭方式作出了規定：國葬禮儀服飾是西式的，但同時保留了中國古祭禮以食物供奉亡靈的傳統。[41]出席喪禮官員須一律穿著「大禮服」及左臂纏黑紗，在靈前行三鞠躬禮。所謂「大禮服」，是政府於 1912 年 8 月頒布的正規禮儀服飾之一。根據此規定，禮服有兩種，一是大禮服，二是常禮服。大禮服爲黑色西式禮服及高而平頂的禮帽，而常禮服有兩種，一爲西式，一爲中式。西式常禮服亦是黑色禮服，但帽子較扁，而中式常禮服則是傳統的長袍馬褂，再配上西式常禮服的禮帽。女子的禮服一律是齊膝的長衫，下身穿裙子。[42]臂纏黑紗是當時的西方葬儀。在靈墓前則以古禮陳設祭品，包括飯、果餅、時蔬、酒等，而祭品以用於祭神及祭祖的傳統禮器盛載，包括敦（盛黍稷之盆形器皿）、籩（盛食品之竹器）及豆（盛食品之高腳器皿）等。儀式方面，執爵官在墳前進酒，而負責宣讀祭文的祭文官在儀式完成後，焚燒祭文。此與中國帝制時代的官方祭祀儀式相似，但墓前所奏的祭樂則是軍樂而非中國古樂。[43]

40 有關日本於 1910 年代的國葬儀式，可參考日本明治天皇的葬禮。見“Funeral of the Mikado: A Remarkable Ceremony,” *New York Times* 25 (August 1912), Supplementary Material (SM), p. 1。

41 這場國葬標誌著中國官方文化接受了西方以黑色代表死亡的顏色。西方喪禮的顏色爲黑色，中國傳統喪禮的顏色皆是素色（即沒有染色），泛指白色，戴孝者穿麻衣，吊奠者則穿素服。Danièle Alexandre-Bidon 的研究指出，由於黑色染料十分昂貴，以及在十五世紀以前歐洲染色技術的水平不高，中世紀歐洲的喪禮其實是充斥著不同色彩的。喪禮中披黑紗的習慣遲至十六世紀才普及。至於左臂纏黑紗則出現更晚。左臂纏黑紗原是英國軍人的喪儀，由於他們須穿著軍服，因而軍隊規定軍人在服喪期間，以黑紗代替正式的喪服。到了十九世紀，歐洲男性的喪服愈來愈簡化，一般中產階級以臂纏黑紗代替正式的喪服。見達尼埃爾・亞歷山大－比東（Danièle Alexandre-Bidon）著，陳劼譯，《中世紀有關死亡的生活（13-16 世紀）》（濟南：山東畫報出版社，2005），頁 131；Lou Taylor, *Mourning Dress: A Costume and Social History* (London: George Allen and Unwin, 1983), pp. 119, 134。

42 Henrietta Harrison, *The Making of Republican Citizen*, pp. 58-59；王東霞編著，《從長袍馬褂到西裝革履》（成都：四川人民出版社，2002），頁 92。

43 〈國葬家葬彙聞〉，《大公報》（天津），1917 年 2 月 14 日，第 2 張地方新聞：湖南，（冊

蔡鍔及黃興分別於 1917 年 4 月 12 日及 4 月 15 日下葬嶽麓山，國葬儀式在湖南長沙舉行。雖然爲國葬儀式，但作爲國家元首的黎元洪總統，利用國葬條例所賦予的空間，選擇不出席這兩場國葬禮。他委派了湖南省長譚延闓代表出席，並主理儀式。至於在首都北京，政府安排於先農壇進行「遙祭禮」，各政府機關均派員出席。但黎元洪同樣沒有出席遙祭禮，而是委派內務部總長作爲代表及主祭官致祭。[44]縱然黎元洪不出席葬禮，他仍以總統身分發出祭文。以蔡鍔國葬禮的祭文爲例，祭文以古文寫成，每句四字，當中稱許蔡鍔「再造玄黃，功在全國」，把袁世凱企圖稱帝時的政局形容爲「虎豹盤踞，蜩螗沸羹，莠言亂政，國體議更」，而蔡鍔反袁世凱的行動，則被描述爲「義旗高舉，公〔指蔡鍔〕爲主盟」。[45]可見祭文並不諱言袁世凱稱帝一事。畢竟蔡鍔成爲國家英雄，是由於他起兵反對袁世凱稱帝，因而黎元洪在祭文中對此不可能隻字不提。但同時，祭文並不直指究竟是誰莠言亂政，議更國體。此清楚反映了黎元洪在面對蔡鍔國葬禮的尷尬與兩難：在不到一年前，黎元洪爲維護民國首任總統的體面，宣布「務極優隆」地安葬袁世凱，以「崇德報功」。更重要的，是黎元洪不但往袁世凱的喪禮吊唁，還在靈柩經過北京新華門（總統府的正門）時，向靈柩鞠躬表示敬意。[46]而在蔡鍔的國葬祭文中，卻要貶抑袁世凱，頌揚蔡鍔。因此，與其說北洋政府以國葬禮鞏固政權，不如說它勉爲其難地支持蔡鍔及黃興的國葬禮，以求挽回北洋政府的聲望。

33，總頁 347）；〈內務部頒發黃蔡二公國葬修墓及致祭禮節〉，《大公報》（長沙），1917 年 3 月 9 日，第 7 頁。

44 〈遙祭黃蔡之預聞〉，《大公報》（天津），1917 年 4 月 8 日，第 1 張（冊 34，總頁 73）；〈黃蔡兩公國葬日之本京遙祭禮式〉，《晨鐘報》（北京），1917 年 4 月 8 日，第 3 版；〈北京公祭蔡公盛況〉，《大公報》（長沙），1917 年 4 月 18 日，第 6 頁；〈北京遙祭蔡松波〉，《申報》，1917 年 4 月 15 日，第 6 版。北京先農壇是明、清時期皇帝祭祀先農，進行耤田禮的宗教場地。民國廢除耤田禮，先農壇亦改爲先農壇公園，向公眾開放。鄭汝成於上海被刺殺後，亦是在先農壇舉行追悼會。見《北京先農壇史料選編》編纂組編，《北京先農壇史料選編》（北京：學苑出版社，2007），頁 339、345-346。

45 〈國葬蔡將軍詳紀〉，《大公報》（天津），1917 年 4 月 18 日，第 2 張接緊要新聞（冊 34，總頁 166）。

46 〈北京電〉，《申報》，1916 年 6 月 30 日，第 2 版。

湖南長沙及位於其西面的嶽麓山成爲蔡鍔及黃興國葬禮的儀式中心。靈柩行經的路線及出殯隊列的內容是儀式表演的重點。營葬事務所預先公布了蔡鍔靈柩行經的路線：從藩園後街向北走，經東長街，然後轉向西面，經貢院東街，貢院西街，督軍公署，小東街，福興街，西長街，然後出大西門，渡河到嶽麓山安葬（見附圖一）。[47]事實上，若從停柩的藩園後街（位於長沙城東，爲民政署所在地）向西走，可較直接到達大西門，出大西門後即可乘船渡過湘江到達嶽麓山。但由於蔡鍔生前爲督軍，營葬事務所選擇了較迂迴的路線，以行經位於長沙城北的最重要軍事機構——督軍公署。

作爲一場公開表演的出殯隊伍，人數多寡反映死者的身分及地位，隊伍的內容則展示了出殯儀式籌辦者希望宣示的信念。蔡鍔的出殯隊伍人數逾萬人，排列次序如下：一、軍樂隊（半連）；二、軍隊（步兵二連）；三、警隊；四、學生隊（共 153 校，包括 90 間小學及 28 間女校）；五、軍樂隊；六、花圈；七、命令〔按：當指總統對蔡鍔所頒的國葬命令〕；八、遺電；九、遺物；十、軍樂隊；十一、遺像；十二、工界代表；十三、農界代表；十四、商界代表；十五、紳界代表；十六、報界代表；十七、學界代表；十八、政界代表；十九、議員及政團；二十、軍界代表；二十一、外賓；二十二、省外各代表；二十三、親友；二十四、遺族；二十五、靈櫬；二十六、女遺族；二十七、軍樂隊（半連）；二十八、軍隊（步兵二連）。

以上的序列包羅了社會各界，最醒目的應該是來自 153 間學校的學生代表。這並非國葬法的安排，而是事前由湖南教育會通知長沙的學校，每校派代表 10 人參加，其目的是讓學生「致祭會葬以表哀忱」。學生需要爲國家偉人送殯，表達哀傷，是民國時期出現的新現象。這不單是由於新式的政治禮儀需要參與者，而學生是易於被動員的群體，更在於在民族國家的建構過程中，政治禮儀是培養下一代的國族認同工具。國家偉人的葬禮，被地方教育團體挪用爲學生國民教育的一部份。學生們參與的程度也有分別，小學生及女學生送至

47 〈蔡故上將之殯儀〉，《申報》，1917 年 4 月 19 日，第 6 版。

河（即湘江）邊，中學以上學校的男學生代表則須渡河，送靈至嶽麓山。[48]但由於蔡鍔出殯當日狂風暴雨，渡河恐怕會發生意外，因而所有學生及各團體代表皆只送葬到河邊。[49]至於不用送葬的長沙市民，亦須遵照長沙政府頒布的規則，包括於 4 月 12 日及 15 日停止嫁娶、演戲、宴會及弦歌。各店舖及住宅均須降下半旗致哀。[50]

蔡鍔的國葬儀式，與被其催逼下台、黯然離世的中華民國第一任總統袁世凱的葬禮有極大差異。上文提到，作爲袁世凱繼任人的黎元洪，雖然與袁世凱有極密切的個人及政治關係，但全國對袁世凱復辟舉動的聲討，使黎元洪雖然以「務極優隆」的方式禮葬袁世凱，但並沒有授之以國葬的名義。袁世凱於 1916 年 6 月 6 日病逝，根據袁世凱女兒袁靜雪(生卒不詳)的回憶，政府不單撥出銀幣 50 萬元作爲喪禮及購置墓地的費用，喪禮也由政府要員籌備。[51]喪禮的具體安排，則由北京城的永利杠房承辦，此杠房在清末時期曾承辦皇室成員的喪儀。袁世凱的遺體在中南海停柩 21 天，其間所進行的儀式及應用的冥器，與清朝帝后沒有多大差別。其棺木罩上皇帝專用的黃緞生龍紋棺罩，停靈的懷仁堂亦陳列了清室所用的皇帝儀仗用品，爲其誦經超渡的喇嘛也是從與清室關係密切的雍和宮請來。[52]可見，袁世凱在死後仍然繼續其在生時未了的皇帝夢。負責撥款及籌備工作的北洋政府，容許袁世凱後人爲袁世凱進行帝制意象如此強烈的喪禮，不免令人懷疑其與袁世凱劃清界線的決心。但由於此部份喪儀在私人空間舉行，我們未能了解一般民眾的反應。

48 〈今日蔡公出殯預誌〉，《大公報》（天津），1917 年 4 月 12 日，第 7 頁；〈送葬黃蔡二公之各面觀〉，《大公報》（天津），1917 年 4 月 12 日，第 2 頁；李定夷，〈蔡上將之國葬儀〉，《民國趣史》，頁 25。在北京先農壇的遙祭典禮中，有孤兒院的學生負責奏樂。見〈遙祭蔡故上將誌聞〉，《大公報》（天津），1917 年 4 月 14 日，第 2 頁。

49 〈蔡故上將之殯儀〉，《申報》，1917 年 4 月 19 日，第 6 版。

50 〈警察廳對於黃蔡二公出殯之佈告〉，《大公報》（長沙），1917 年 4 月 10 日，第 7 頁。

51 袁靜雪，〈我的父親袁世凱〉，收入吳長翼編，《八十三天皇帝夢》（北京：文史資料出版社，1983），頁 68-69。

52 蕭景泉，〈喪葬瑣記〉，收入吳長翼編，《八十三天皇帝夢》，頁 316-319。

至於 1916 年 6 月 28 日進行的喪禮的出殯隊列，則是一場公開的儀式。此儀式與蔡鍔之出殯儀式相同之處，在於兩者均極為軍事化，有軍隊及演奏軍樂的軍樂隊，此反映兩人的軍人背景。而不同之處主要有三點。首先，袁世凱的儀仗帶有濃厚的宗教色彩，在隊伍中有人負責撒紙錢，也有負責誦經及吹奏法器的僧侶、道士及喇嘛各 23 人。其二，袁的儀仗中包括不少傳統甚至是表彰皇權的喪儀用品，包括進香亭、祭牲台、冠服亭、清室所用的儀仗用品，以及袁世凱稱帝時所用的洪憲皇帝寶座等。[53]其三，送殯行列中完全沒有學生。這可能反映了北京學界反對袁世凱及反對帝制的立場，也可能是袁的遺族根本沒有想過需要學生的參與。畢竟此出殯隊列所彰顯的，並非對學生的教育或示範意義，而是其鋪張的陣容及對皇權的依戀。上海《申報》把袁世凱的喪禮形容為：「殯儀極為奇觀，中外禮節並用，殊覺奇異」。[54]蔡鍔的出殯隊列則完全沒有宗教人士，總統的命令及蔡鍔的遺電取代了傳統的喪儀用品。很明顯，出殯隊列希望突出的是蔡鍔的政治信念，以及這是一場國民的及國家的喪禮，儀式的目的，是歌頌及發揚蔡鍔的愛國情操，以及他對維護民國共和政體的信念，而不是超渡他的亡魂。

民國時期參與國葬儀式的「國民」，與皇朝時期皇室成員逝世時「服喪」的「臣民」，參與方式及遵守的儀式規範非常不同。帝制時期皇室成員喪禮對「臣民」的儀式規範，以儒家的「忠孝」為基礎，皇室成員死亡後的 49 天內，北京城禁止屠宰牲畜。換言之，這段時期居民均禁止吃肉，並須穿著素服守喪 27 天（其他地域的居民則穿素服 13 天），全國於一個月內嚴禁嫁娶。[55]此外，

53 〈袁前大總統發引參觀紀〉，《大公報》（天津），1916 年 6 月 29 日，第 2 頁。蕭景泉，〈喪葬瑣記〉，收入吳長翼編，《八十三天皇帝夢》，頁 316-336。袁的遺體被運回家鄉河南彰德下葬。

54 〈北京電〉，《申報》，1916 年 6 月 30 日，第 2 版。

55 Evelyn S. Rawski, “The Imperial Way of Death: Ming and Ch’ing Emperors and Death Ritual,” in James L. Watson and Evelyn S. Rawski, eds., *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, p. 240。在清末，由新成立的警察執行這些禁令，他們在街上巡邏期間，需要留意有沒有民眾違例配戴飾物及不穿素服。至於實際如何執法，則相信因地方而異。根據 Kristin Stapleton 的研究，在光緒皇帝及慈禧太后於 1908 年相繼逝世後，四川成都的警察在上級的指示下，只能禮貌地勸導違規的民眾換上素服，而不能強行把民眾的衣服扯下。見 Kristin Stapleton, *Civilizing Chengdu:*

人民亦嚴禁剪髮 100 天。慈禧（1835-1908）及光緒皇帝（1871-1908）於 1908 年逝世後，上海縣城的薙髮店舖因而怨聲載道，有些更因違反禁令繼續營業而遭巡捕阻止。上海薙髮公所遂向上海縣令要求在禁剪髮期內，免收清道捐及房捐，以作補償。在蘇州，不少人因私自薙髮而被罰款 3 至 6 元。無力繳交罰款的貧民被巡捕在頭上薙髮之處塗上黑油，復被遊街示眾。[56]

在民國時期，作爲「國民」的民眾則以「國家認同」爲參與國葬的基礎，不同社會界別派出代表，在靈前表現對英雄的崇敬及對國家偉人的哀悼。如上文所見，學生爲國家未來的棟樑，亦被安排參與整個葬禮過程。不同界別的參與，使葬禮隊列成爲國家的縮影，各個界別的代表則通過參與此項儀式，被鎔鑄成一個整體，並從而被賦予「國民」的集體身分。國葬參與者對「國家認同」的感知，不單來自個人從儀式中獲得的集體身分，亦來自蔡鍔作爲「國家英雄」的符號和典範。辛亥革命雖然製造了不少烈士，但爲他們舉行的悼念會都是地方性的。蔡鍔是民國締造的首位國家偉人，是一個國家符號，所負載的是個人信念克服國家危機的大歷史。《申報》記者目睹在滂沱大雨中絡繹不絕的送殯民眾，認爲此「足見社會對蔡公悲感之深」。[57]天津《大公報》一篇文章的作者見送殯民眾「人山人海」，亦認爲「國民崇拜英雄之心理於此可見」。[58]兩位作者皆認同大批民眾冒著大雨參與國葬儀式，反映了他們對蔡鍔的崇敬。事實上，儀式不單反映民眾的態度，通過集體參與國葬儀式，民眾對蔡鍔的崇敬情緒及自身的國民身分，亦得以鞏固及強化。

一位長沙《大公報》作者，進而認爲蔡鍔的國葬儀式能夠發揮感召的力量，把國民從獨立的個體，揉合成爲每個人均願意擔當英雄事業的一個整體。他指出，蔡鍔的典範，令民眾「作其崇拜英雄之氣」，學習英雄「爲國民謀幸福」

Chinese Urban Reform, 1895-1937 (Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center, 2000), pp. 101-102。

56 〈體恤薙髮業之示諭〉，《申報》，1908 年 12 月 5 日，第 3 張第 3 版；〈罰辦不守國制之新法〉，《申報》，1908 年 12 月 7 日，第 2 張第 4 版。

57 〈蔡故上將之殯儀〉，《申報》，1917 年 4 月 19 日，第 7 版。

58 〈時評：國葬〉，《大公報》（天津），1917 年 4 月 18 日，第 2 頁。

的特質，並明瞭「人人有為英雄之資格，人人可担當英雄之事業」。[59]至於沒有參與葬禮的民眾，亦通過報章見證了國葬的過程及了解箇中的民族意義。當時不少主要報章，如上海的《申報》及長沙《大公報》，詳細地描述了葬禮的過程，讓讀者感受（或想像）在狂風暴雨中，成千上萬民眾堅持參與送葬行列，以表達他們對蔡鍔的敬意。貝瑞・史瓦茲（Barry Schwartz）有關美國總統華盛頓（1732-1799）國葬禮的研究指出，來自不同政治、經濟及族群背景的人民，通過觀看及參與華盛頓的葬禮，團結成為認同相同道德理念的群體（moral unity）。[60]這點在蔡鍔的國葬禮亦得以反映。在辛亥革命後短短數年間，共和理想被出賣，政治領袖以公謀私，在民眾對政治無望之際，為公而忘私、英年早逝的蔡鍔，成為團結及感召民眾的道德力量，這種力量通過國葬儀式及報章的廣泛報導得以凝聚，民眾對共和理想的信念亦得以加強。

嶽麓山：亡者空間與國家記憶

在中國皇朝時代，皇室成員以至功臣烈士的陵墓並不是紀念碑，他們活在後人的記憶中，是通過供奉於家廟、烈士祠或忠賢祠，在春、秋二祭接受祭享的靈位。[61]到了二十世紀，陵墓成為建構國家記憶的重要工具。國家偉人的陵墓應該安置在什麼地方、陵墓應配以什麼裝飾標記，才能把他們留在後代的記憶中而不被遺忘呢？換言之，如何通過空間規劃，以營造英雄的不朽，是國葬需要面對的問題。1916 年北洋政府通過的國葬法，只提到由國家於首都或其他地點建築公墓或專墓，又或是由死者家族自行擇定墓地安葬。把所有國家偉

59 〈論黃蔡二公之國葬及國民之感想〉，《大公報》（長沙），1917 年 4 月 14 日，第 2 頁。

60 Barry Schwartz, *George Washington: The Making of an American Symbol* (London: Collier Macmillan, 1987), pp. 92-96.

61 在宋、明以後蓬勃發展的宗族組織，對祖先的陵墓則非常重視，墓祭成為祖先崇拜的重要組成部份。但這並非本文探討的內容，詳看 Rubie S. Watson, "Remembering the Dead: Graves and Politics in Southeastern China," in James L. Watson and Rubie S. Watson, eds., *Village Life in Hong Kong: Politics, Gender and Ritual in the New Territories* (Hong Kong: Chinese University Press, 2004), pp. 325-353。

人，集中安葬於首都的墓地，就如法國的「偉人祠」（Panthéon），[62]又或中共政府後來於首都北京所興建的八寶山革命烈士公墓，[63]有助於把首都營造成神聖的權力中心，而國家祭拜烈士的儀式，亦成爲培養國民認同的有效工具。

把國家偉人集中安葬於首都，讓偉人的遺體幫助建構國家記憶與認同，背後的理念是偉人的遺體是屬於國家而非家族的。未見資料解釋爲何北洋政府的國葬法沒有相關規定，我們可以推想有兩個可能性。首先，這有違中國傳統的倫理概念。在傳統中國社會，即使在他鄉去世，人們都希望能運回原籍安葬。雖然中國各地的會館在城外設有墳山，安葬未能運回家鄉的同鄉，但這對一般人來說並非最理想的選擇。若不安葬在家鄉，死者的子孫便不能於清明及重陽節祭掃墓地，這將導致死者與家庭關係斷裂，動搖死者的祖先地位。因而中國首部國葬法對墓地的處理，可以視爲與傳統家庭倫理的妥協。另一可能原因是，既然誰享有國葬，由國會投票決定，若不得當權者歡心的國家偉人安葬於首都，不但無助建構有利官方的歷史詮釋，反而凸顯國家的分裂。到了 1936 年，國民黨修訂國葬法，當中指定依法國葬者，均應安葬在首都郊外所設的國家墓園。同時，誰享有國葬，由國民黨中央執行委員會決定。[64]抗戰在即，國民黨並未能把修訂後的國葬法付諸實行，但此改變反映了國家政權期望能更有效地利用「忠骨」。

結果，蔡鍔及黃興最後被安葬在長沙城以西的嶽麓山。這個決定是由湖南官紳議決，並徵得蔡及黃的家族同意，北洋政府並沒有參與作決定。[65]嶽麓山

---

62 在 1789 年法國革命後，政府把法皇路易十五（1710-1774）於巴黎建造的教堂改建成「偉人祠」，以埋葬國家偉人。Avner Ben-Amos, "The Sacred Center of Power: Paris and Republican State Funerals," *Journal of Interdisciplinary History*, 22: 1 (Summer 1991), pp. 35-36。

63 洪長泰對中共「紅色烈士」崇拜的出現和演變作了詳盡的分析，可參看其〈生與死的節日：中共的通俗政治文化〉，《新文化史與中國政治》（台北：一方出版有限公司，2003），頁 280-290；Chang-tai Hung, "The Cult of the Red Martyr: Politics of Commemoration in China," *Journal of Contemporary History*, 43:2 (April 2008), pp. 279-304。"The Cult of the Red Martyr"一文對八寶山革命烈士公墓有仔細分析。

64 中國第二歷史檔案館編，《國民政府立法院會議錄》（桂林：廣西師範大學出版社，2004），冊 13，頁 300-302。

65 〈內務部請爲黃蔡二公修建專墓〉，《大公報》（長沙），1917 年 3 月 8 日，第 7 頁。

得以成爲國葬英雄安身之所，是由於自清末開始，不少被視爲英烈的湖南人，紛紛被埋葬於嶽麓山。嶽麓山高 300 公尺，又名靈麓山，山上有寺觀，包括始建於晉朝的麓山寺（舊稱萬壽寺），及建於較後期的雲麓宮、道林寺及景德寺等。[66]令嶽麓山名聞天下的，是位於嶽麓山山腳的嶽麓書院。書院於宋代開寶九年（976）由潭州（即今長沙）太守朱洞（生卒不詳）首建，後逐步擴展。其發展的關鍵時期是十二世紀末，宋代著名理學家朱熹任湖南安撫一職時，於嶽麓書院講學，當時有學生一千人，歷代亦在書院建祠祭祀朱熹及書院的山長。1903 年，因學制改革，嶽麓書院改爲湖南高等學堂。可見嶽麓山自宋代開始，一直是湖南文化中心的象徵。[67]

嶽麓山的革命象徵意義，事實上是由清末的革命份子，通過把同僚的屍體強行在該地下葬而逐步建構出來的。雖然嶽麓山是最接近長沙城的山嶺，但在清末以前並非用作墳山。[68]然而自清末開始，嶽麓山成爲不少被視爲英烈的湖南人的葬地，此亦象徵了清末革命派向地方保守派的挑戰。最具象徵意義的事件，是陳天華（1875-1905）及姚宏業（1881-1906）於 1906 年進葬嶽麓山。陳天華是留日學生，著有《警世鐘》及《猛回頭》等宣揚革命思想的作品，他於 1905 年因反對日本政府《取締清韓留日學生規則》而在日本投海自殺。姚宏業亦是留日學生，因取締規則而回國，並計劃於上海成立上海公學，以收容其他回國的學生，後因經費困難，1906 年於上海投黃埔江自殺。陳及姚的自殺行爲被視爲通過自我犧牲來喚醒中國人的義舉，因而他們的靈柩被革命黨人迎回長沙，於 1906 年 5 月 23 日下葬於嶽麓山。據報章報導，這場極具顛覆性的葬禮，有上萬人送殯。但湖南「巨紳」（他們的具體身分無從得知）隨即向湖南政府陳辭，指過往嶽麓山一向不允許用作墳塋，即使是嶽麓書院山長羅慎

---

66 〔清〕吳兆熙、〔清〕冒沅修，〔清〕張先掄、〔清〕韓炳章纂，《光緒善化縣志》，收入《中國地方志集成．湖南府縣志輯 5》（南京：江蘇古籍出版社，2002），卷 4，頁 1；卷 30，頁 21。

67 李曉鐘、陳海波，《岳麓書院導遊》（長沙：湖南大學出版社，1995），頁 7-12。

68 《長沙府嶽麓誌》中完全沒有提到嶽麓山上有任何墳塋。見〔清〕趙寧纂修，《長沙府嶽麓誌》，收入《四庫全書存目叢書》編纂委員會編，《四庫全書存目叢書．史部》（台南：莊嚴文化事業有限公司據上海圖書館清康熙鏡水堂刻道光增修本影印，1996），冊 237。

齋（1719-1808）及平定太平天國的功臣曾國藩（1811-1872），曾奏請安葬嶽麓山，也被當地士紳拒絕，因此他們要求把陳、姚二人遷葬。堅持遷墳的「巨紳」與反對遷墳的長沙學界一直爭持不下，站在巨紳一方的政府學務處，甚至打算趁暑假學堂學生回鄉之際遷墳。[69]最後，政府不但未能把陳、姚二人的墳墓移走，下葬於嶽麓山的烈士反而愈來愈多。[70]這亦改變了嶽麓山在湖南的象徵意義：若嶽麓山在帝國時期是以理學文化而確立其地位的話，到了民國初年，它迅速跟隨了新的革命文化，進而通過國葬被賦予了特殊的政治地位，成爲有別於他處的革命紀念空間。

諷刺的是，嶽麓山的神聖因所埋葬的「英烈」太多而減退。到了 1917 年，嶽麓山的偉人烈士墓已有百多個。根據報章報導，黃興的家屬最初並不欲把黃興葬於嶽麓山，原因正是山上「安葬偉人過多，墳塚纍纍，不啻義山，不願將黃公葬此」。他們曾考慮把黃興葬於家鄉湘潭昭山黃姓族人的墳山，又或是長沙城北門外名爲陳家隴的地方。後來考慮到若葬於昭山，便像是「家葬」而非「國葬」，而陳家隴地勢低陷，恐怕日後發生水災會波及陵墓，因而作罷。[71]

69 陳先樞、梁小進，《麓山名人傳》（海口：南海出版社，2007），頁 156-168；〈湘省巨紳阻葬烈士之風潮〉，《申報》，1906 年 6 月 8 日，第 4 版；〈湘省阻葬風潮未息〉，《申報》，1906 年 6 月 12 日，第 3 版；〈湘垣學界之惡風潮〉，《申報》，1906 年 6 月 29 日，第 2 版；〈湘垣學界惡風潮續志〉，《申報》，1906 年 6 月 30 日，第 3 版；〈湘省學界惡風潮三志〉，《申報》，1906 年 7 月 8 日，第 3 版。另參看 Stephen Platt, *Provincial Patriots: The Hunanese and Modern China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007), pp. 138-139。

70 如 1906 年長沙起義被清軍殺害的劉道一，及知悉其死訊後自縊的妻子曹莊；他們於 1912 年獲准合葬於嶽麓山。見劉安鼐，〈關於劉道一烈士二三事〉，收入中國人民政治協商會議湖南省委員會文史資料研究委員會編，《湖南文史資料選輯》（長沙：湖南人民出版社，1982），輯 15，頁 92-95。另一名安葬於嶽麓山的烈士禹之謨，爲 1906 年把陳及姚葬於嶽麓山的其中一名主事者。他後來被清政府捉拿，1907 年被處決，1912 年從家鄉湘鄉遷葬嶽麓山。見陳先樞、梁小進，《麓山名人傳》，頁 156-162。辛亥革命後，湖南政府亦曾提議，遷葬 1907 年被清廷處決的女革命黨人秋瑾於嶽麓山，但最後秋瑾仍葬於杭州西湖。見〈秋女俠歸骨西湖〉，《申報》，1912 年 6 月 24 日，第 6 版；〈秋女俠仍葬麓山〉，《申報》，1912 年 7 月 17 日，第 6 版，並參看黃永豪，〈地方社會與爭奪秋瑾的遺骸，1907 年至 1915 年〉，未刊稿。

71 〈國葬家葬彙聞〉，《大公報》（天津），1917 年 2 月 14 日，第 2 頁；〈譚兼督昨日追悼黃蔡二公情形〉，《大公報》（長沙），1917 年 2 月 15 日，第 7 頁。當時任湖南省長的譚延闓，在 1917 年 2 月 14 日的日記中，提到黃興葬地問題：「以昭山爲黃氏所居爲奇貨，仍決葬嶽麓」。此句似指因爲昭山「奇貨可居」，因而黃興未能進葬昭山，惟有選擇葬於嶽麓山。惟譚延闓在日記中並沒有進一步解釋爲何昭山被視爲「奇貨」。

而蔡鍔家族最初亦不以嶽麓山為唯一選擇。他們曾考慮把蔡鍔葬於長沙城東小吳門外，但因該地「太枯寂」，地勢亦不理想，最後才決定葬於嶽麓山。[72]

當嶽麓山成為國葬英雄長眠的地域，空間亦被重新規劃，以彰顯英雄的特殊地位。在蔡、黃家族決定把蔡、黃二人葬於嶽麓山後，曾有人建議另一位因反袁世凱而被處決的烈士柳人環（1876-1913，長沙人），亦歸葬於嶽麓山，但遭湖南省長譚延闓拒絕，理由是嶽麓山「山地有限」但「俠骨眾多」。[73]蔡、黃二人的營葬事務所進一步希望把規限制度化，遂向湖南省政府提出要求，若非有國葬明令者，不得進葬嶽麓山，否則任由人們自由進葬，「必至邱塚纍纍，何以表尊榮而興瞻仰」。政府採納此提議，於 1917 年 6 月，正式發出限制非國葬烈士進葬嶽麓山的規定。湖南政府樂於接納國葬這個國家偉人評級制度，相信亦有財政考慮。當時湖南的烈士已呈氾濫，他們的後人要求政府撥款建祠，又或是修墓及鑄像。湖南省長認為「死難烈士頗不乏人」的湖南，財政上難以紀念所有烈士，因而於 1917 年 4 月下令限制撥款修墓鑄像。[74]這同時亦決定了，那些烈士被納入國家記憶，那些被遺忘。

如上文所述，作為國家合法政權的北洋政府，由於政治上的兩難處境，因而並沒有積極參與蔡鍔與黃興陵墓的設計。蔡、黃二人的營葬事務所，扮演了主要角色。結果，蔡鍔與黃興的陵墓，成為了身分「曖昧」的紀念碑——它們是國家的（其合法身分由國葬所賦予），也是非國家的（北洋政府在興建及設計上，均採取迴避態度）。蔡鍔與黃興被安葬在嶽麓山之響鼓嶺，蔡鍔墓位於麓山寺後，而黃興墓位於蔡鍔墓之上，接近山巔，嶽麓山其他英雄烈士墓皆在其下。營葬事務所打算把他們的陵墓建築為開放的紀念空間，但他們並不跟隨

72 〈蔡公營葬事務所訪問記〉，《大公報》（長沙），1917 年 1 月 6 日，第 7 頁。

73 〈烈士未便准葬嶽麓山〉，《大公報》（長沙），1917 年 3 月 5 日，第 7 頁；〈非奉有國葬明令者不能進葬嶽麓〉，《大公報》（長沙），1917 年 3 月 9 日，第 7 頁；〈限制進葬麓山〉，《大公報》（長沙），1917 年 6 月 27 日，第 7 頁。

74 〈省長咨交議會撥款修墓鑄像限制案〉，《大公報》（長沙），1917 年 4 月 10 日，第 7 頁。當時，間亦有人向政府告發，一些所謂「因國事就義」的烈士，其實並不是烈士，因而不應供奉在烈士祠。見〈烈士非烈之告發〉，《大公報》（長沙），1917 年 3 月 19 日，第 9 頁。

國葬法的內容，以碑銘表彰他們的功績，而是把墓碑建造成新式的紀念塔。（見附圖二、三）此塔仿照美國華盛頓紀念塔（Washington Monument）營造，不過蔡、黃二人的墓碑與華盛頓紀念塔，在高度上相距非常懸殊，華盛頓紀念塔高 169 公尺，而蔡鍔與黃興的墓碑分別高 9.1 公尺及 11 公尺。[75]但爲何是美式的紀念塔呢？美式的紀念塔與中國傳統碑銘的象徵意義有何不同？又爲何以紀念華盛頓的建築物爲藍本呢？首先，美國被視爲革命的民主國家，代表的是現代政治文化，碑銘則可被視爲中國皇權時代的產物，因而以美式紀念塔來紀念捍衛共和政體的國家英雄，更能夠負載當時各方的政治期望。其次，華盛頓是美利堅合眾國的創造者，黃興及蔡鍔則分別被視爲中華民國的創造者和再造者，以華盛頓紀念塔的形式紀念二人，顯然是把他們譬作中國的華盛頓。長沙《大公報》的社論也認爲，蔡、黃的歷史功績可與華盛頓相比，指蔡、黃二人爲「手建民國之英雄」，而華盛頓則「創造美洲合眾國，吾人交口稱爲偉人」。在中國皇朝社會，縱然充斥忠臣烈士，但他們與蔡、黃二人獻身共和所代表的價值觀，甚爲懸殊，因而只能在西方尋求參照對象。[76]

這種陵墓設計，不單使蔡、黃二人有別於傳統中國的偉人，亦使他們有別於自清末安葬於嶽麓山的其他烈士。嶽麓山「俠骨眾多」，但他們的墳墓均屬傳統樣式，即墳呈圓丘形（或長方形），再圍以腰椎形墓圍，墓圍正後方豎立寫有烈士名字的石碑（見附圖四）。把蔡、黃的墓建成西式的雄偉紀念塔，得以彰顯二人有別於其他烈士的特殊歷史地位。除了紀念塔外，湖南省長譚延闓提議在蔡鍔的墓前興建一座新式墓亭，此亭特別之處在於由各省捐獻一塊紀念石，石上有撰文，以表達對蔡鍔的敬意。此提議迅即得到各省省長的響應。[77]後來，墓亭並沒有建成，來自不同省份的 24 塊紀念石用作建築圍繞墓碑的石

75 〈黃蔡二公營葬近訊〉，《大公報》（天津），1917 年 3 月 6 日，第 7 頁；陳先樞、梁小進，《麓山名人傳》，頁 143-146、150-152。

76 〈論黃蔡二公之國葬及國民之感想〉，《大公報》（長沙），1917 年 4 月 14 日，第 2 頁。

77 〈陝西陳督軍贊同黃蔡兩公銘石電〉，《大公報》（長沙），1917 年 3 月 2 日，第 2 頁；〈各省一律贊成設立黃蔡紀念碑〉，《大公報》（長沙），1917 年 3 月 4 日，第 7 頁。

欄。[78]這些紀念石，營造了舉國齊心支持蔡鍔反對袁世凱的國家記憶。但事實上，一些省分是在反袁軍事行動成功之際才決定參與反對袁世凱的。但紀念碑建立的目的，並非爲了如實記載歷史。就如吉利斯指出，在現實中，衝突是如此昭然若揭，人們惟有通過紀念方式，選擇性地呈現一個能彰顯同一性的過去，以作爲建構國民身分認同的基礎。[79]

雖然蔡、黃二人的陵墓經過精心設計，期望以具體的紀念碑形式，再呈現國家英雄保衛共和政體的關鍵歷史時刻，但我們不能因此誇大其影響。此兩座陵墓並非位處城市，而是修建於較爲偏遠的嶽麓山上，它們所營造的景觀並不在民眾的日常視野中。可能有鑑於此，蔡、黃二人的支持者，曾建議政府應於首都及二人有功的省分建立銅像及專祠，以及在長沙城東的校場坪或城北的馬廠，建築公園，於園內豎立銅像，讓人景仰。[80]政府雖然口頭上支持建議，但最後不了了之。梁啓超於 1918 年籌款在上海興建爲紀念蔡鍔的松坡圖書館，內有蔡公祠及蔡鍔銅像，他所組織的紀念蔡鍔的活動，皆在此圖書館舉行。可見即使是蔡鍔的支持者及友人，亦沒有利用嶽麓山蔡鍔的陵墓作爲紀念蔡鍔的儀式中心。[81]

國民黨統一中國後，更多英雄及烈士被納入國家記憶中，他們載負了國民黨爲統一中國而犧牲的歷史，因而更加需要被紀念及歌頌，爲增強國民黨的政治合法性服務，嶽麓山上亦因而陸續出現了其他由國民黨建立的烈士墓園。雖然湖南省省長譚延闓曾下令，只有得到國葬榮典的偉人才有資格下葬嶽麓山，但到了 1920 及 1930 年代，執政的國民黨在嶽麓山先後修築了北伐陣亡將士塔

78 鄭佳明編，《長沙萬象》（長沙：湖南文藝出版社，2000），頁 116。

79 John R. Gillis, “Memory and Identity: The History of a Relationship,” in John R. Gillis, ed., *Commemorations: The Politics of National Identity*, p. 9.

80 〈追悼會之通電〉，《大公報》（天津），1916 年 11 月 19 日，第 7 頁；〈唐繼堯等請爲蔡松坡建祠鑄像〉，《大公報》（天津），1916 年 11 月 20 日，第 6 版；〈國葬家葬彙聞〉，《大公報》（天津），1917 年 2 月 14 日，第 2 頁。

81 1922 年梁啓超把圖書館遷至北京。見劉作忠，〈蔡鍔身後哀榮（下）〉，《武漢文史資料》，2001 年第 6 期，頁 13-16。

（又稱五崙塔）及「四路軍剿匪陣亡將士墓」。[82]至於蔡鍔及黃興的陵墓，對國民黨建構國家認同的功能來說，並沒有直接的幫助，因而雖然兩人的陵墓仍然成爲遊覽嶽麓山的遊人必經之處，蔣介石（1887-1975）亦曾在 1933 年非官式到蔡、黃陵墓致祭，[83]但它們的重要性已被其他陵墓及紀念碑所取代。一位遊人於 1936 年遊歷該處，面對「年久失修，風雨侵蝕，荒草野蔓，敗瓦頹垣，呈一片淒涼的氣象」的黃興及蔡鍔的陵墓，不禁感嘆，「崇敬英雄的，對於英雄身後的寂聊，會要發生慨歎的」。[84]作者的感嘆提醒我們，在二十世紀中國，不同時期依靠不同的偉人及紀念碑，來建立國家認同（或黨國認同）。但另一方面，黃興及蔡鍔的陵墓，仍然是展示維護共和歷史意象的媒介，因而才會令作者勾起國家英雄被冷待的感慨。

結　論

政治儀式及政治空間作爲政治文化的組成部份，既反映了也同時帶動了政治變遷。近年逐漸出現了一些有關二十世紀中國祭祀國家英雄烈士的儀式及空間的研究，以了解新政權如何以之作爲增強其統治合法性及動員群眾的手段。除此以外，研究者亦關心紀念儀式中傳統與現代元素的混雜性及兩者之間的張力，以及英烈的祭祀儀式以至遺體如何被不同群體利用。本文集中討論過往被研究者忽略的民國初年的國葬禮，當中除了關注以上的問題外，也同時指出北洋政府時期的國葬禮的爭議性及曖昧性——它們一方面由國家認可，代表國家記憶及國民身分建構的一環，但所嘉許的，卻是北洋政府的挑戰者。

---

82 朱松榮，〈麓山遊記〉，《中華郵工》，卷 1 期 5-6（1935 年 8 月），頁 106。

83 〈蔣委員長今赴岳麓山〉，《中央日報》，1933 年 8 月 6 日，第 1 張第 2 版。

84 遷客，〈岳麓山遊記〉，《關聲》，卷 4 期 7（1936 年 1 月），頁 547。蔡鍔長子蔡端生，於 1937 年 6 月上書中央政府，指四年前湖南政府同意修葺其父之墓，但一直未有動工，因而希望中央政府能撥款重修陵墓；未有資料顯示政府的回應。見〈蔡松坡先生蘆墓，其後嗣請撥款重修〉，《中央日報》，1937 年 6 月 22 日，第 3 張第 4 版。

國葬，是政府為國家確立偉人典範，讓後世景仰及作為學習對象。國葬因而往往被視為是由上而下所建構的死亡禮儀。哈利・葛利克（Harry Garlick）、阿夫納本・阿莫斯（Avner Ben-Amos）及貝瑞・史瓦茲等有關國葬儀式的研究，均視國葬為國家政權用以鞏固既有政治秩序及團結國民的政治表演。[85]本文指出，在民國初年這個不同的政治理念及政治團體互相衝突與角力的時期，國葬禮成為政權與反對者的角力場所。袁世凱的愛將鄭汝成及袁世凱本身，均在政治壓力下，在死後未能享有國葬榮典。換言之，袁世凱的反對者在儀式上否決了二人成為國家認可的偉人。國會同時成功爭取誰能享有國葬的決定權，國家政權在國葬的過程中，扮演了相當被動的角色，面對兩難處境的北洋政府，對中華民國首兩場國葬禮採取含糊的態度。由於國會通過以國葬儀式禮葬蔡鍔及黃興二人，北洋政府只有無奈接受，但在儀式過程中卻採取迴避的態度。這亦同時凸顯了政府要員在袁世凱稱帝期間維護共和體制的不力。因此，與其說北洋政府以國葬禮來鞏固其政權，不如說它不得不支持國葬禮，以減輕袁世凱稱帝對中國及北洋政權所帶來的傷害。蔡鍔及黃興的支持者，則通過兩人的殯葬儀式及陵墓的設計，宣告袁世凱所代表的政治文化之終結，並為國家樹立新的英雄榜樣。在北洋政府時期得到國葬榮譽的三名偉人，包括蔡鍔、黃興及孫中山，皆非北洋系統的人物，反而是北洋政權的主要挑戰者。[86]北洋政府最後被國民政府取代，當中牽涉複雜的原因，但蔡鍔、黃興在 1917 年以及孫中山在 1925 年的國葬禮，把北洋政府的反對者轉化為國家偉人，反映了北洋政權缺乏政治及道德權威，亦缺乏被廣泛認同的英烈。國葬禮是政治角力的

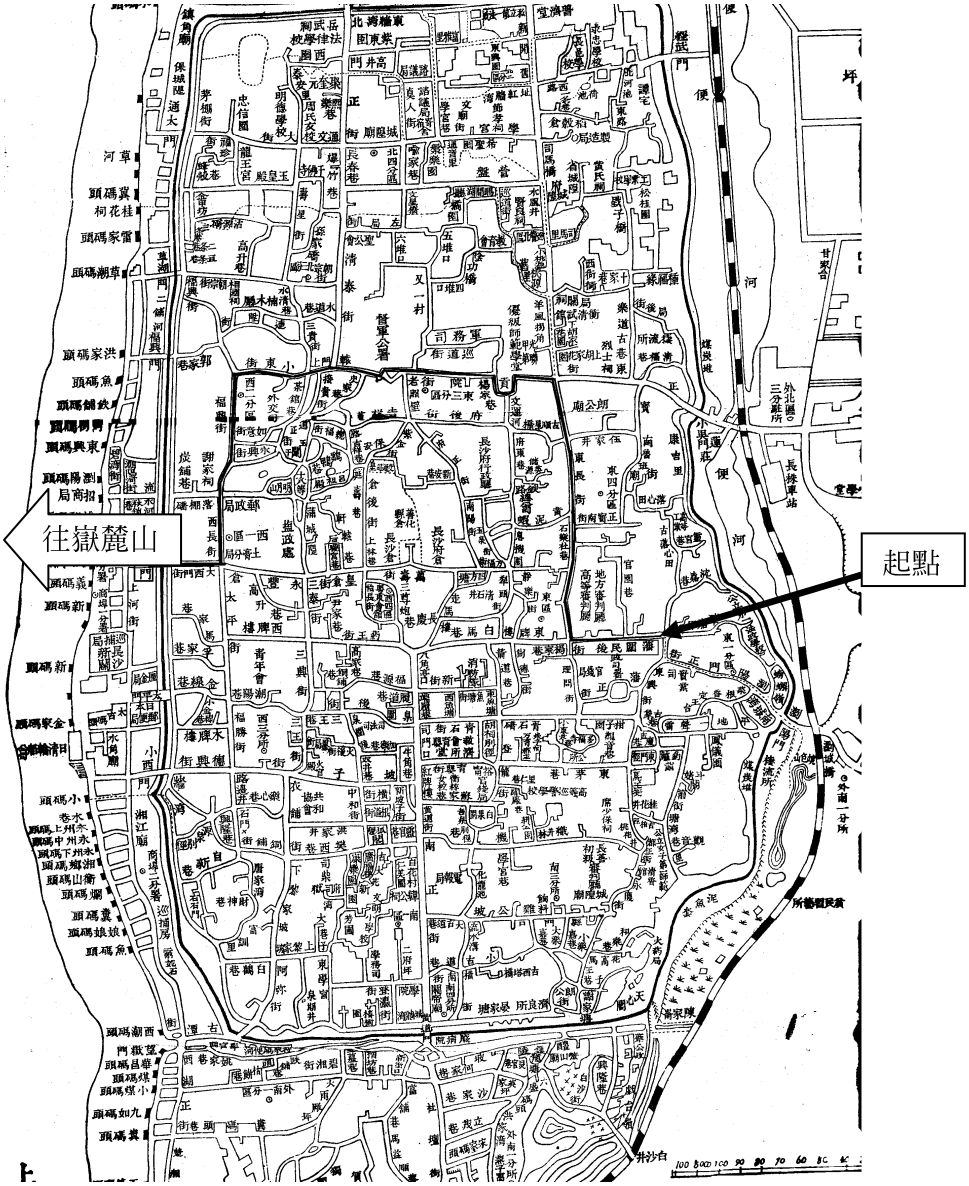
[85] Harry Garlick, *The Final Curtain: State Funerals and the Theatre of Power* (Atlanta, GA: Rodopi, 1999); Barry Schwartz, *George Washington*, ch. 3, “Death of a Hero”; Barry Schwartz, “Mourning and the Making of a Sacred Symbol: Durkheim and the Lincoln Assassination,” *Social Forces*, 70:2 (December 1991), pp. 343-364; Avner Ben-Amos, *Funerals, Politics, and Memory in Modern France, 1789-1996* (New York: Oxford University Press, 2000); Avner Ben-Amos, “The Sacred Center of Power: Paris and Republican State Funerals,” *Journal of Interdisciplinary History*, 22:1 (Summer 1991), pp. 27-48.

[86] 據統計，1916 年至 1949 年間，共有 25 人被頒以國葬儀式禮葬。見張學繼，〈民國時期的國葬制度〉，《民國春秋》，1998 年第 2 期，頁 22-25。

其中一個場所，也是宣示政治理念及形塑政治認同的工具，而北洋政權無疑是這場在儀式空間中進行的政治角力的失敗者。

作爲民國時期國葬禮的雛型，蔡鍔、黃興及後來孫中山的喪葬禮均未能建立一套標準的儀式與程序。雖然被稱爲「國葬」，但當時的中央政府並沒有扮演喪葬禮的主導角色。蔡鍔及黃興的喪葬禮由其親友及支持者處理，而孫中山的喪禮則主要由國民黨負責。至於國民黨在 1928 年統一中國後，如何樹立國家政權在國葬禮中的主導權，新頒行的《國葬法》又如何延續或選擇性地接受北洋政府時期建立的國葬禮儀，建立一套什麼樣的國家記憶，則是另一個可待發展的重要課題。

附圖一　1917 年 4 月 12 日蔡鍔殯儀隊列所經路線



說明：殯儀隊列所經路線為筆者所加。

資料來源：〈湖南省城最新街道詳細全圖〉，收入地圖資料編纂會編，《近代中國都市地圖集成》（東京：柏書房，1986），頁80。

附圖二　蔡鍔墓

資料來源：潘淑華於2008年11月1日攝。

附圖三　黃興墓

資料來源：潘淑華於2008年11月1日攝。

附圖四　1913 年下葬的童健吾烈士墓

說明：此爲嶽麓山上清末及辛亥革命烈士墓的一般形制。
資料來源：潘淑華於2008年11月1日攝。

徵引書目

一、史料

〈計送美國國葬大概情形抄件〉，中央研究院近代史研究所檔案館藏，《外交部檔案》，檔號 03-41-013-02-047。

〈國葬禮節已再函催調查由〉，中央研究院近代史研究所檔案館藏，《外交部檔案》，檔號 03-41-013-02-044。

〈請調查各國國葬禮由〉，中央研究院近代史研究所檔案館藏，《外交部檔案》，檔號 03-41-013-01-031。

〈譚延闓日記〉，中央研究院近代史研究所暫藏。

〔清〕吳兆熙、〔清〕冒沅修，〔清〕張先掄、〔清〕韓炳章纂，《光緒善化縣志》，收入《中國地方志集成‧湖南府縣志輯 5》，卷 4、30，南京：江蘇古籍出版社，2002。

〔清〕趙寧纂修，《長沙府嶽麓誌》，收入《四庫全書存目叢書》編纂委員會編，《四庫全書存目叢書‧史部》，冊 237，台南：莊嚴文化事業有限公司據上海圖書館清康熙鏡水堂刻道光增修本影印，1996。

中國第二歷史檔案館編，《國民政府立法院會議錄》，冊 13，桂林：廣西師範大學出版社，2004。

中國第二歷史檔案館編，《中華民國史檔案資料匯編》，北洋政府時期，軍事，輯 3 冊 2，南京：江蘇古籍出版社，1991。

《大公報》（天津），1916-1917。

《大公報》（長沙），1916-1917。

《中央日報》（南京），1933、1937。

《申報》（上海），1908、1915-1917。

《政府公報》（北京），1916。

《晨鐘報》（北京），1917。

New York Times，1912。

二、專著

《北京先農壇史料選編》編纂組編，《北京先農壇史料選編》，北京：學苑出版社，2007。

〔法〕達尼埃爾‧亞歷山大－比東（Danièle Alexandre-Bidon）著，陳劼譯，《中世紀有關死亡的生活（13-16 世紀）》，濟南：山東畫報出版社，2005。

王東霞編著，《從長袍馬褂到西裝革履》，成都：四川人民出版社，2002。

成曉軍，《譚延闓評傳》，長沙：岳麓書社，1993。

李定夷，《民國趣史》，揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1998。

李松林編，《中國國民黨史大辭典》，合肥：安徽人民出版社，1993。

李曉鐘、陳海波，《岳麓書院導遊》，長沙：湖南大學出版社，1995。
政事堂禮制館編，《民國禮制七種》，北京：政事堂禮制館，1914-1915。
洪長泰，《新文化史與中國政治》，台北：一方出版有限公司，2003。
唐德剛，《袁氏當國》，桂林：廣西師範大學出版社，2004。
徐友春，《民國人物大辭典（增訂版）》，石家莊：河北人民出版社，2007。
陳先樞、梁小進，《麓山名人傳》，海口：南海出版社，2007。
曾業英編，《蔡鍔集》，長沙：湖南人民出版社，2008。
鄭佳明編，《長沙萬象》，長沙：湖南文藝出版社，2000。
錢實甫，《北洋政府時期的政治制度》，上冊，北京：中華書局，1984。
Ch'en, Jerome. *Yuan Shih-k'ai.* Stanford: Stanford University Press, 1972.
Ben-Amos, Avner. *Funerals, Politics, and Memory in Modern France, 1789-1996*. New York: Oxford University Press, 2000.
Garlick, Harry. *The Final Curtain: State Funerals and the Theatre of Power*. Atlanta, GA: Rodopi, 1999.
Gillis, R. John, ed. *Commemorations: The Politics of National Identity*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
Harrison, Henrietta. *The Making of the Republican Citizen: Political Ceremonies and Symbols in China, 1911-1929*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
Le Goff, Jacques. *History and Memory*. Translated by Steven Rendall and Elizabeth Claman. New York: Columbia University Press, 1992.
Platt, Stephen. *Provincial Patriots: The Hunanese and Modern China.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007.
Schwartz, Barry. *George Washington: The Making of an American Symbol*. London: Collier Macmillan, 1987.
Stapleton, Kristin. *Civilizing Chengdu: Chinese Urban Reform, 1895-1937.* Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center, 2000.
Taylor, Lou. *Mourning Dress: A Costume and Social History*. London: George Allen and Unwin, 1983.
Zarrow, Peter. After Empire: The Conceptual Transformation of the Chinese State, 1885-1924. Stanford: Stanford University Press, 2012.

三、論文

朱松榮，〈麓山遊記〉，《中華郵工》，卷 1 期 5-6，1935 年 8 月，頁 104-107。
余立奎，〈關於鄭汝成之死的再訂正〉，收入中國人民政治協商會議全國委員會文史資料研究委員會編，《文史資料選輯》，輯 34，北京：中國文史出版社，缺年份，頁 233-236。
周震鱗，〈譚延闓統治湖南始末〉，收入中國人民政治協商會議湖南省委員會文史資料研究委員會編，《湖南文史資料選輯》，輯 2，長沙：湖南人民出版社，1981，頁 1-8。

袁靜雪，〈我的父親袁世凱〉，收入吳長翼編，《八十三天皇帝夢》，北京：文史資料出版社，1983，頁 1-81。

張愛平，〈蔡鍔將軍之死一說〉，《檔案與史學》，1995 年第 1 期，頁 68。

張學繼，〈民國時期的國葬制度〉，《民國春秋》，1998 年第 2 期，頁 22-25。

黃永豪，〈地方社會與爭奪秋瑾的遺骸，1907 年至 1915 年〉，未刊稿。

劉安鼐，〈關於劉道一烈士二三事〉，收入中國人民政治協商會議湖南省委員會文史資料研究委員會編，《湖南文史資料選輯》，輯 15，長沙：湖南人民出版社，1982，頁 92-95。

劉作忠，〈蔡鍔身後哀榮（上）〉，《武漢文史資料》，2001 年第 5 期，頁 25-30。

劉作忠，〈蔡鍔身後哀榮（下）〉，《武漢文史資料》，2001 年第 6 期，頁 13-20。

遷　客，〈岳麓山遊記〉，《關聲》，卷 4 期 7，1936 年 1 月，頁 546-548。

蕭景泉，〈喪葬瑣記〉，收入吳長翼編，《八十三天皇帝夢》，北京：文史資料出版社，1983，頁 316-336。

Ben-Amos, Avner. “The Sacred Center of Power: Paris and Republican State Funerals.” *Journal of Interdisciplinary History*, 22:1 (1991), pp. 27-48.

Ho, Virgil Kit-yiu. “Martyrs or Ghosts? A Short Cultural History of a Tomb in Revolutionary Canton, 1911-1970.” *East Asian History*, No. 27 (June 2004), pp. 99-138.

Hu, Ying. “Qiu Jin’s Nine Burials: The Making of Historical Monuments and Public Memory.” *Modern Chinese Literature and Culture*, 19:1 (2007), pp. 138-191.

Hung, Chang-tai. “The Cult of the Red Martyr: Politics of Commemoration in China.” *Journal of Contemporary History*, 43:2 (2008), pp. 279-304.

Poon, Shuk-wah. “Refashioning Festivals in Republican Guangzhou.” *Modern China*, 30:2 (April 2004), pp. 199-227.

Rawski, Evelyn S. “The Imperial Way of Death: Ming and Ch’ing Emperors and Death Ritual.” In James L. Watson and Evelyn S. Rawski, eds., *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*. Berkeley: University of California Press, 1988, pp. 228-253.

Schwartz, Barry. “Mourning and the Making of a Sacred Symbol: Durkheim and the Lincoln Assassination.” *Social Forces*, 70:2 (December 1991), pp. 343-364.

Wang, Liping. “Creating a National Symbol: The Sun Yatsen Memorial in Nanjing.” *Republican China*, 21:2 (April 1996), pp. 23-63.

Watson, James. L. “The Structure of Chinese Funerary Rites: Elementary Forms, Ritual Sequence, and the Primacy of Performance.” In James L. Watson and Evelyn S. Rawski, eds., *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*. Berkeley: University of California Press, 1988, pp. 3-19.

Watson, Rubie S. “Remembering the Dead: Graves and Politics in Southeastern China.” In James L. Watson and Rubie S. Watson eds., *Village Life in Hong Kong: Politics, Gender and Ritual in the New Territorie*. Hong Kong: Chinese University Press, 2004, pp. 325-353.

State Funerals:
Politics and Death Ritual in Early Republican China

Poon Shuk-wah*

Abstract

State funerals in modern nation-states entail the creation of new-style rituals and burial grounds for the heroic dead. In twentieth century China the remains of revolutionary martyrs served as a potent tool to declare the demise of the Qing Dynasty and to publicize the ultimate sacrifice the revolutionaries had made for the country. The emergence of a new political culture of death, including new-style death rituals, cemeteries, and public memorials, thus was closely linked to revolutionaries' attempts to mould the memory of the revolution. This article focuses on state funerals held in April 1917 for Cai E and Huang Xing, both of whom were key figures in the political struggle against Yuan Shikai, and argues that these two state funerals undermined rather than strengthened the state power of the post-Yuan Beiyang government. Using progressive political symbols, the funderals became an arena for the supporters of Republicanism to publicly express their political vision and to sustain their efforts against Yuan's lingering influence. The state funerals served as a "rite of passage" that allowed Cai E and Huang Xing to be transformed from "rebels" into "national heroes" and created for the infant Republic of China new heroic role models.

Keywords: state funeral, Cai E, Huang Xing, Beiyang government, Yuelu Mountain

* Department of History, Lingnan University, Hong Kong